اوراقه
٦٩

كتاب الهادى **كلاميه** دير
(في اصول الدين) للخبازي

I

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısmı: Laleli
Yazma No: 2483
Eski Kayıt No:

(١٤ نجى ، ٢٤ نجى و ٤٩ نجى ياپراقلردن قطعه نقصانلرى وار)
محمد صفاحى

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

إن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الارض حتى الحيتان في البحر والطيور في الهوى وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب

كتاب الهادي في اصول الدين تاليف الشيخ الامام العالم العلامة جلال الدين شيخ الاسلام مفتي الانام عمر بن محمد بن عمر الخبازي قدس الله روحه ونور ضريحه. الحمد لله وحده

توفي خامس عشر من الحجة ٦٩١

اوراق ٧٠ سطر ٢٢

٤٤٨٤

العلم صفة توجب تمييز الاحمر النفيس واليه حققت فلما في تعريفه انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

ما من ساعة تمر بابن آدم لم يذكر الله فيها الا حسر عليها يوم القيمة

بسم الله الرحمن الرحيم رب انعمت فزد

الحمد لله الذى لا يستفتح باحسن من اسمه كلام ولا يستنجح باكرم من فضله مرام حارت في بحار جبروته العقول والافهام وتاهت في كمال ملكوته الظنون والاوهام لا تعلق بجناب جلاله صفة الحدوث والامكان ولا تتطرق الى سرادق كماله سمة الحاجة والنقصان لا تحويه كون ولا مكان ولا حين ولا اوان الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البيان هو الموصوف في الازل بما يتصف به الآن والمنعوت في الابد بما قد كان وهو على ما هو كان فهو المتوحد بكمال صمديته عن معارضة الاضداد والمتفرد بجلال احديته عن منازعة الانداد والصلوة والسلام على رسولنا محمد سيد البشر وقايد الخير الذى بين بالبرهان القاطع سبل الهداية والرشاد واوضح بالبيان الساطع طرق الغواية والفساد فلله الحمد على ما ايد اهل السنة والجماعة بمزيد العناية والتوفيق وبصرهم بدقايق المعانى على طريق التحقيق كحل ابصارهم باثمد اليقين ونور بصايرهم بالحجج المتين هداهم بكرمه الى مفاسد مقالة القدرية واراهم بفضله بطلان مذاهب الجبرية حتى عرفوا ان كلا طرفي الامور ذميم وخير الامور اوساطها فالقول بالجبر محال باطل والقول بالقدر اقتحام هايل ووقفوا على فساد التشبيه والتعطيل حتى اثبتوا صفات الكمال بلا تشبيه ونفوا عنه صفات النقصان بلا تعطيل على وفق ما ورد به التنزيل فقال عز من قايل ليس كمثله شئ وهو السميع البصير قال مولانا شيخ العرب والعجم اوحد دهره وعلامة عصره جلال الحق والدين عمر بن محمد بن عمر الحنفى تغمده الله بغفرانه واسكنه



بحبوحة جنانه انى لما رايت توانى طلبة العلم وفتور رغباتهم وقصور همتهم عن الاشتغال بالكتب المبسوطة في علم الكلام اختصرت منها بعون الله وتوفيقه ما اشتمل على المقصود منها من غير تغيير بما رتبها في الاكثر وسميته الهادى لا اختصارا مخلا ولا تطويلا مملا تيسيرا للامر على المتعلمين وترغيبا لقلوب الطالبين رجاء ان اذكر في صالح دعاء المومنين بحق محمد سيد البشر واله الطيبين الطاهرين

## الكلام في العلم واسبابه

اختلفوا في حد العلم قال الامام ابو منصور الماتريدى رحمه الله هو صفة يتجلى بها لمن قامت هى به المذكور وقال بعض اصحابنا هو صفة ينتفى بها عن الحى الجهل والشك والظن وقالت الاشعرية هو صفة تصير الذات به عالما وطردوا هذا الحد في الصفات كلها وقالت المعتزلة هو اعتقاد الشئ على ما هو به مع سكون النفس اليه وهذا باطل باعتقاد العامى حدث العالم ووجود الصانع فانه اعتقاد الشئ على ما هو به مع سكون النفس اليه وانه ليس بعلم عندهم لان العلم للخلق اما ضرورى او استدلالى وهذا لا يكون ضروريا ولا استدلاليا للعامى ويبطل ايضا بتعليقه بالشئ لانه يستلزم احد الامرين الباطلين وهو اما كون المعدوم شيا لكونه معلوما او لا يكون معلوما لانه لم يكن شيئا وهو منقوض بالعلم باستحالة الولد والشريك للصانع تعالى وتقدس مع ان المعدوم المستحيل لا يكون شيئا بالاجماع ثم انما جعلوا العلم اعتقادا لينفوا العلم عن الله تعالى لاستحالة وصفه بالاعتقاد وقالت الفلاسفة هو حضور صوره مساوية للمعلوم في نفس العالم ومنهم انما جعلوه حدا ليبنوا على ذلك ان العلم يتعدد بتعدد المعلوم ويختلف باختلافه وقلنا التعدد والتغير في النسبة والاضافة لا في ذات العالم والعلم وقيل انه لا يحد لان ما عداه لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له قال

في تبصره الادلة التحديد ما وضع لاثبات العلم بالمحدود بل هو حاصل لمن لا علم له بالحد وانما وضع لاثبات العلم بتلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره وبهذا يحصل الجمع والمنع فان كل احد يعلم ان زيدا انسان ولكن من لا يعلم الحد لا يعلم انه لاي معنى كان انسانا فعلى هذا يستقيم التحديد للعلم لانه وان كان معلوما لكن بالحقيقة التي بها يمتاز عن غيره ليس بمعلوم ثم اقول

## في مدارك العلوم

العلم الحاصل للخلق نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجود نفسه وتغير احواله ويشترك في هذا النوع الحيوانات كلها واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى في العبد مع كسبه واختياره ثم الاسباب التي يحصل بها العلم ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل لان العلم الحاصل بالسبب ان كان من غيره فهو الخبر وان كان من نفسه فان كان من اسباب ظاهرة فهو الحواس وان كان من باطنة فهو العقل او نقول المعلوم بالسبب ان كان محسوسا يدرك بالحس وان كان معقولا يدرك بالعقل وان لم يكن محسوسا ولا معقولا فلا طريق لدركه الا الخبر اما الحواس فهي خمسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة يعلم ما وضعت هي له والخبر الصادق وهو نوعان الخبر المتواتر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وخبر الرسول المؤيد بالمعجزة فالعلم الحاصل بالحواس والخبر المتواتر ضروري وبخبر الرسول قطعي لكن بواسطة الاستدلال واما نظر العقل فما ثبت منه بالبديهة فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزءه وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي وانكرت السوفسطائية حقائق الاشياء والعلم بها والسمنية والبراهمة كون الخبر من اسباب العلم والملحدة والرافضة والمشبهة كون العقل من اسباب العلم وكل ذلك باطل لان في نفي كل منها اثباته فان من نفى حقيقة الاشياء والعلم بها



فقد حقق نفي الحقيقة ونفي العلم بها وكذا من نفى الخبر لان ذلك منه خبر فكان نافيا للخبر بالخبر وكذلك في نفي النظر اثباته لان نافيه ينفيه به فانه لو ادعى معرفة صحة نفيه بشيء اخر طولب في ذلك فيظهر تعنته والشيء متى كان في نفيه اثباته كان ثابتا لا محالة ولا يقال بان قضايا العقل متناقضة لاختلاف العقلاء في ذلك فلا يصلح سببا للعلم لانا لا نسلم ذلك بل الوقوع في الباطل لقصور في نظره او لتقصير في شرايط النظر كالمجوسي نظر في اقسام العالم فوجدها مشتملة على المحاسن والقبايح واعتقد حدوث الكل لاشتماله على دلالات الحدوث وهو صحيح ثم اعتقد انه لا بد للمحدث من محدث وهو صحيح ثم اعتقد ان صانع العالم حكيم وهو صحيح ثم اعتقد ان ايجاد القبايح قبيح ولا بد لها من محدث اخر وهو خطا لما تبين فانما وقع في الباطل لتقصيره في النظر في هذه المقدمة ولان اختلاف العاقلين في الحكم لا يوجب اختلاف العقلين كما ان الاختلاف بين الطويلين في الحكم لا يوجب الاختلاف بين الطولين فان سلم الخصم ان هذا نظير له تبطل شبهته وان فرق بينهما ان العقل له مدخل في معرفة الحكم دون الطول تبطل مذهبه

## فصل

ثم اذا ثبت انحصار اسباب العلم في الثلثة يلزم ان لا يكون الالهام سببا لمعرفة صحة الاديان والمذاهب ولان كل احد يدعي انه الهم صحة قول نفسه وفساد مذهب خصمه فيودي الى القول بصحة الاديان المتناقضة ويقال الى الخصم ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان فان صح الهامي هذا ثبت ان الالهام ليس بصحيح وان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يمكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق ما لم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام وبمثل هذا استدل بعض اصحابنا على المعتزلة

لان مذهبه ان العقل ليس له مدخل في معرفة الحكم

في قولهم كل مجتهد مصيب اني اجتهدت فادى اجتهادي الى ان المجتهد
يخطي ويصيب فان صح اجتهادي هذا ثبت ان المجتهد يخطي ويصيب
وان لم يصح فكذلك وكذا التقليد مما لا يعرف به صحة الاديان لانه ان قلد
كل متدين فذلك مستحيل للتناقض في الاديان وان قلد واحدا منهم سئل
عن اختياره ذلك وترجيحه له ان لم يقم الدليل بطل اختياره وان اقام الدليل
على رجحانه فالمرجع هو الدليل دون التقليد ويقال له هلا ابطلت التقليد
تقليدا لمن ابطله فباي شيء اجاب بطل التقليد **الكلام في حدوث العالم
ووجود الصانع القديم** الدليل على حدوث الافلاك وجوه منها انها لو كانت قديمة
كما قاله الدهرية فاما ان كانت ساكنة او متحركة كما هي الآن ولئن منع الانحصار
في الحركة والسكون نقول الفلك متحيز على معنى ان يصح ان يشار اليه بانه هنا
او هناك والمتحيز ان بقي على ما كان فهو ساكن وان لم يبق فهو متحرك ولا واسطة
بين البقاء وعدمه ثم لا جائز ان يكون متحركة لان الحركة هي الانتقال من حيز
الى حيز فلا بد وان يكون حصولها في الحيز الثاني مسبوقا بحصولها في الحيز
الاول فالمسبوقية اذن لازمة للحركة والازلية تنافي المسبوقية فاستحال الجمع
بينهما وان كانت ساكنة فلا بد وان ينعدم السكون بوجود الحركة وذلك يدل
على حدوثه اذ القديم لا ينعدم واذن لم يخل الفلك عن الحركة والسكون الحادثين
وما لا يخلو عن الحادث حادث فان قيل جاز ان يكون السكون امرا عدميا
كما قاله الدهرية ان السكون عبارة عن عدم الحركة وتبدل العدم الازلي
بالوجود لا يدل على عدم ازلية العدم قلنا لا مفارقة بين الحركة والسكون
بحسب الماهية وانما المفارقة بينهما في وصف عرضي وهو ان الكون الاول في
الحركة في حيز آخر وفي السكون في نفس ذلك الحيز واذا اشتركا في الماهية
يلزم من كون احدهما وجوديا كون الآخر وجوديا بالضرورة ومنها ان اجرام
الفلك لو كانت ازلية لامتنعت حركتها وحيث لم تمتنع دل انها لم تكن ازلية
وانما قلنا ذلك لانها لو كانت ازلية لكانت حاصلة في حيز لا محالة وكان
قلناه وذلك

حصولها

4

حصولها في ذلك الحيز ازليا والازلي لا يزول فامتنع الحركة عليها بالضرورة
ومنها ان الشمس تدور بالفلك في كل سنة مرة والقمر في كل شهر مرة فلا
بد وان يكون دور الشمس اقل من دور القمر فلو كان دورات الفلك
لا بداية لها يلزم وجود عددين غير متناهيين احدهما اقل من الآخر
وهذا محال ولا يلزم ان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته فان ذاته
تعالى معلومة وليست بمقدورة له مع انه لا نهاية لهما لان المدعى ان عددين
موجودين غير متناهيين لا يجوز ان يكون احدهما اقل من الآخر ثم معلوماته
ومقدوراته ما كان منها موجودا فله نهاية وما لم يوجد منها بعد لا يوصف
بالقلة والكثرة فلا يصح ان يقال فيه المعلوم اكثر من المقدور ولان المراد
من قولنا المقدورات اقل من المعلومات ان تعلق العلم بالواجب والممتنع
والجائز وذلك ثلاثة ولا تعلق القدرة الا بالجائز والثلاثة اكثر من الواحد
فاما المقدورات فمما يصح ان يكون مقدورا وكذا المعلومات فمما يصح ان يكون
معلوما لا نهاية لها فلا يوصفان بالقلة والكثرة والدليل على ان العالم وهو اسم
لما سوى الله تعالى محدث بجميع اجزائه انه ينقسم الى الاعيان والاعراض
اذ المعنى بالعين ما يتصور وجوده بدون المحل وبالعرض ما لا يتصور وجوده
بدون المحل ثم الاعيان تنقسم الى مركب وهو الجسم وحده الصحيح المؤتلفان
فصاعدا والى غير مركب وهو الجوهر الفرد وحده القائم بالذات القابل
للمتضادات وهو لا يقبل التجزية عندنا اذ لو كان قابلا للتجزي الى ما لا يتناهى
يلزم ان يكون نصف الشيء يساوي كله في القدر لان اجزاء الكل والنصف مما
لا يتناهى وما لا يتناهى لا يكون اكثر مما لا يتناهى ولا اقل منه فيلزم المساواة
بين الكل والنصف بالضرورة وانه محال فان قيل مساواة النصف الكل
في قبول التجزي الى ما لا يتناهى لا يوجب المساواة بينهما في القدر كما ان
المساواة بين الواحد والعشرة في قبول التضعيف الى ما لا يتناهى
لا يوجب المساواة بين الواحد والعشرة في القدر قلنا المساواة بين
الواحد والعشرة في قابلية التضعيف باعتبار ما وراءهما والمساواة

بين النصف والكل في قبول التجزية باعتبار اشتمال الكل والنصف على اجزاء
غير متناهية فكان التساوي بينهما باعتبار ذاتيهما فيلزم المساواة بين ذاتيهما
بالضرورة ولان الاجتماع في اجزاء الجسم بخلق الله تعالى فهل يقدر على خلق
الافتراق فيها ان قلت يقدر ثبت المدعى ولئن منع ثبوت المدعى على هذا
التقدير فنقول الافتراق معنى يضاد الاجتماع فلو تحقق الافتراق على هذا التفسير
ثبت الجزء الذي لا يتجزى لان تجزيه ما لا اجتماع فيه محال وان قلت لا يقدر
فقد وصفته بالعجز فان قيل انما لزم العجز ان لو كان الافتراق ممكنا
قلنا الافتراق ان كان ممكنا اندفع المنع وتمت النكتة وان لم يكن ممكنا ثبت
المدعى جزما ثم الاعيان جسما كان او جوهرا لا يخلو عن الاعراض الحادثة
وما لا يخلو عن الاعراض الحادثة فهو حادث ضرورة هذه النكتة تتم باربع
مقدمات وجود الاعراض وحدوثها وعدم خلو الجوهر عنها والرابع ان ما لا يخلو
عن الحادث حادث اما دليل وجود الاعراض ان الجوهر قد يكون ساكنا
ثم يتحرك وكذا على القلب فلو لم يكن الحركة والسكون معنيين وراء ذات
الجوهر لكان في الاحوال كلها ساكنا متحركا لوجود ذاته الموجب لهما وكذا
نرى الجسم اسود ثم صار ابيض فلو كان اسود لذاته وجب ان يبقى اسود
مهما بقي الذات فبقاء الذات وعدم بقاء السواد وكذا حدوث البياض
وعدم حدوث الذات الآن دليل تغايرهما فعلم ان الجسم كان اسود لمعنى
نعدم ذلك المعنى عند حدوث البياض ثم صار ابيض لمعنى يحدث الآن
ثم الاعراض حادثة عرف حدوث بعضها بالحس وحدوث بعضها بدلالة
انعدامها بوجود ما يضادها فان كل جسم لا يخلو عن كون ما اما حركة او سكون
او كون ليس بحركة او سكون وهو الكون الاول حال حدوثه وكل واحد منها
محدث اما الحركة والكون الاول فظاهر لانه لا بقاء لهما حتى يشتبه على
العاقل انهما قديمان واما السكون فجواز العدم عليه وتحققه دليل حدوثه
اذ القديم لا ينعدم فان قيل السكون لم ينعدم بل انتقل الى محل آخر والحركة

لم يحدث

اى بتقدير وروده على خلو الافتراق

اذ القديم لا ينعدم
الكون حصول الجوهر في الحيز



لم يحدث فيه بل انتقلت الى هذا المحل او ظهرت الحركة في هذا المحل بعد
ان كمنت فيه وكمن السكون فيه بعد ان كان ظاهرا قلنا انتقال الحركة
والسكون من محل الى محل وكذا كمونهما وظهورهما في محل واحد محال لاستلزامه
قيام العرض بالعرض على ان المدعى وجود ما سوى الاعيان من الاعراض الحادثة
وعدم خلو الاعيان عنها وبهذا الاعتراض اعترف الخصم به لان الظهور والكمون
وانتقال الحركة والسكون من محل الى محل لا يكون راجعا الى ذات الجوهر
بل الى معنى وراءه والا لزم ان يكون الجوهر في الاحوال كلها كامنا ظاهرا
منتقلا لوجود ذاته الموجب لوجود هذه الصفات وهذا محال ثم كما لا يتصور
وجود جوهر يخلو عن الكون الاول وعن الحركة والسكون لا يتصور وجود
جوهرين يخلوان عن الاجتماع والافتراق لما ان الحركة كونان في مكانين
والسكون كونان في مكان واحد فاما ان كان في الزمان الثاني في المكان الثاني
وهو الحركة او في المكان الاول وهو السكون وكذا الاجتماع كون الجوهرين في حيزين
بحيث لا يمكن تخلل الثالث بينهما والافتراق كون الجوهرين في حيزين بحيث يمكن
تخلل الثالث بينهما ولا واسطة بين السلب والايجاب ولان جوهرا ما
لو كان خاليا عن العرض فخلوه اما ان كان لذات الجوهر كخلو الحركة عن
اللون واللون عن الحركة او لمعنى يقوم به منافي العرض كخلو الاسود عن البياض
لقيام السواد به ثم لا يجوز ان يكون خلو الجوهر لذاته او لمعنى يبقى والا يستحيل
قبوله العرض الآن مع بقاء ما يوجب امتناعه وان كان خلوه لمعنى ينعدم
ثم يقبل العرض ثبت المدعى لانه حينئذ لا يخلو الجوهر عن العرض الحادث
وعن ذلك المعنى الحادث ايضا اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا ثبت
استحالة خلو الجواهر عن الاعراض الحادثة استحال سبق الجواهر عليها
لما ان في السبق الخلو وما لا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة **فصل**

ثم العالم اذا كان حادثا كان مسبوقا بالعدم وما سبقه العدم لم يكن وجوده
لذاته ويستوى في العقل امكان وجوده وعدمه فلا بد له من مخصص
يرجح احد الجائزين على الاخر جريه العلم بذلك مجرى البديهة فان
من راى بناء رفيعا وقصرا مشيدا اضطر في العلم بان له بانيا رافعا
قيل لاعرابي بم عرفت الله تعالى فقال البعرة تدل على البعير واثار القدم
تدل على المسير فهذا الايوان العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع
الخبير والذى يوضح هذا ان كل عين من اعيان العالم اجتمعت فيه الطبائع
المتضادة التي من شانها التباين ومن طبعها التنافر لو تركت في طباعها
لتباينت وتنافرت وكذا اجتمعت المختلفات في الجوهر واختلفت المتجانسات
بالمحل فدل وجودها على خلاف ما تقتضي شانها على ان لها صانعا عالما
قادرا ولا نتوهم انه احدث نفسه في حالة العدم لان الفعل من المعدوم محال
حقيقة ان الادمي ليس بعرض بل هو جوهر وليس بجماد بل هو نام وليس
نبات بل هو حيوان وليس بعجماء بل هو ناطق ثم هو مع كمال حاله يعجز عن تغيير
صفة ذميمة له من الدمامة وقصر القامة وسواد بشرته الى ما يضادها
فلان لا يتصور ايجاد اصل العالم مما هو معدوم اولى **فصل** ثم المخصص
لا بد وان يكون واجب الوجود لذاته فثبت قدمه لانه استحال عدمه ولانه لو
لم يكن قديما لكان حادثا لانه لا واسطة بينهما اذ القديم ما لا ابتداء لوجوده والحادث
ما لوجوده ابتداء واذا كان حادثا افتقر الى محدث اخر فاما ان ينتهي الى صانع
قديم وهو المطلوب واما ان يدور او يتسلسل وهما باطلان اما بطلان الدور
فلان الشيئين اذا كان كل واحد منهما علة لوجود الاخر موثرا فيه لزم ان يكون
كل واحد منهما موثرا في وجود نفسه اذ الموثر فيما هو موثر في وجوده ويلزم من
ذلك ان يكون الشيء علة نفسه او علة علته ومعلول معلوله ويكون موثرا
ومتاثرا معا وكل ذلك محال واما بطلان التسلسل فلان مجموع احاد تلك
الامور التي لا نهاية لها ممكن اذ تعلق وجود كل منها بغيره فالمجموع ممكن وكل ممكن



له موثر فالمجموع له موثر والموثر اما نفس ذلك المجموع او امر داخل فيه او
خارج عنه الاول باطل ضرورة امتناع كون الشيء علة نفسه والثاني باطل
ايضا لان كل واحد من احاد ذلك المجموع لا يكون علة لنفسه للاستحالة ولا
علة علته لبطلان الدور فلا يكون علة للمجموع اذ الموثر في مجموع لا بد وان يكون
موثرا في جميع افراده واذا بطل القسمان ثبت انه لا بد ~~وان يكون موثرا في
جميع افراده~~ و لذلك المجموع من موثر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات
لا يكون ممكنا بل واجبا قديما ولان ما يتسلسل وجوده تعذر ثبوته لانه
افتقر وجود هذا الحادث الى انقضاء ما لا نهاية له ووجود حوادث
لا اول لها وذلك محال لوجهين احدهما ان تعاقب الحوادث بعضها لبعض
يقتضي كون كل واحد منها مسبوقا بغيره والازلية تنافي المسبوقية فاستحال
الجمع بينهما والثاني ان حقيقة الحادث ما لوجوده اول والشيء بكثرة امثاله
لا يخرج عن حقيقته ولا يلزم ان حكم المجموعات يخالف حكم المفردات فان
ما ليس بجسم اذا انضم الى ما ليس بطويل صار طويلا لان الجوهر الفرد
لا يكون جوهرا لانه ليس بجسم وليس بطويل والا يلزم ان يكون العرض
جوهرا لهذه العلة بل لانه قايم بنفسه لا يفتقر تصوره الى المحل وتلك الحقيقة
باقية بعد الانضمام فان قيل اذا جاز وجود حوادث لا اخر لها كانفاس
اهل الجنة لم لا يجوز وجود حوادث لا اول لها قلنا لان بين الحدوث
وعدم الاولية منافاة ولا منافاة بينه وبين عدم الاخرية ولانا اذا شاهدنا
حادثا ثم قلنا لا وجود لهذا الحادث الا وقبله حادث ثم لا وجود لذلك الا
وقبله اخر الى ما لا يتناهى فهذا يوجب امتناع هذا الحادث المشاهد
ومثله لو قيل لا حادث الا وبعده حادث لم يمتنع ثبوت هذا الحادث
بل يقتضي وجوده وجود اخر بعده وكذا الثاني والثالث الى ما لا يتناهى
نظيره تضاعف الحساب اذا لم يكن له ابتداء يبتدا به لا يجوز وجود شيء
منه البتة واذا حصلت البداية يجوز ان يبقى دائما يوضحه ان من قال
لغيره لا تاكل لقمة الا وقبلها لقمة لا يمكن من الدخول في الاكل فان كل

لقمه يريد اكلها كان من شرط اكلها ان ياكل قبلها اخرى فيبقى ابدا غير
آكل وبمثله لو قال لا تاكل لقمة الا وبعدها لقمة يبقى ابد الدهر آكلا
ولا نقال خالق هذا العالم المحسوس لو كان شيا محدثا وخالق ذلك المحدث
قديما يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم التسلسل لانا نعمم الدلالة ان لا خالق
سواه ولا مبدع غيره في مسله خلق الافعال فيزول هذا الاشكال فان قيل
لو كان صانع العالم قديما والعالم حادثا يلزم حدوث الصانع او قدم الزمان
لان تقدمه على العالم ان كان بمدة متناهيه يلزم حدوث الصانع لان
المتقدم على الحادث بمقدار متناه حادث بالضروره وان كان تقدمه
بمدة غير متناهية يلزم قدم الزمان اذ المدة لا تحقق لها الا بالزمان
وايضا يلزم ان يكون الله تعالى مفتقرا في قدمه واستمرار بقائه الى
تلك المدة والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته لا يكون واجبا
لذاته قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان تقدم الصانع زمانيا الا ترى ان تقدم
الزمان على الزمان كتقدم اليوم على الغد لا يكون بالزمان والا لزم
التسلسل وحصول ازمنة لا نهاية لها دفعة واحدة فلم لا يجوز ان تقدم
وجود الصانع على وجود العالم من هذا القبيل فان قيل تاثير الصنع
في المصنوع اما ان كان حال وجود المصنوع او حال عدمه فالاول محال
لانه ايجاد الموجود وكذا الثاني لان العدم نفي محض وهو مستمر
على العدم الاصلي فامتنع اسناده الى المؤثر ووجود الاثر بنيه قلنا
تاثير الصنع حال وجود المصنوع لا قبله ولا بعده كتاثير الكسر في
الانكسار وحركة الاصبع في حركة الخاتم ولا نسلم احالة ايجاد الموجود
موجود لم يكن موجودا قبل ذلك انما الاحالة فيما كان موجودا قبله

الكلام في الاسم والمسمى

ههنا ثلاثة الفاظ التسمية والاسم والمسمى

التسميه

7

التسميه ترجع الى المسمى وهو اللفظ الدال على الاسم والاسم مدلوله وهو
المسمى بعينه والوصف والصفه تشابه التسميه والاسم اذ الوصف
قول الواصف والصفه مدلول الوصف توصف بها الموصوف وكل وصف
هو صفه للواصف وليس كل صفه وصفا وكذا كل تسميه فهي اسم من وجه
وليس كل اسم تسميه فقول القايل اذا انبأ عن اسم فهو تسميه منه وهو
اسم وصفه من حيث انه اتصف به القايل بكونه قايلا ومسميا فمن حيث
انه تسمية خبر متعرض للصدق والكذب ومن حيث انه صفه واسم لا يدخله
الصدق والكذب وقالت المعتزله باتحاد التسميه والاسم واتحاد الوصف
والصفه وهذا القول يجرهم الى انكار الصفه والاسم لله تعالى في الازل
اذ الصفه والاسم قول الواصف والمسمى وهو حادث عندهم وهذا خالف
اجماع الامة ايضا لانهم اجمعوا على ان ثبوت العلم والقدره والسمع والبصر
والطول والقصر وساير الصفات لا تتعلق بالاقوال وان الله سبحانه وتعالى
موصوف بالجود والكرم والرافه والرحمة والفضل والاحسان نطق
بها الناطقون او سكتوا ولا تمسك لهم بقول اهل اللغه ان الوصف والصفة
واحد لانهم ارادوا بذلك ان قول القايل زيد عالم صفه لهذا القايل ووصف
منه لزيد او ارادوا بذلك انهما مصدران من قولهم وصف يصف وصفا
وصفه لكن الوصف على موافقه ميزان صدره دون الصفة مثل التسبيح
والسبحان وقال ابو الحسن الاشعري ان الاسما تتنزل منزلة الصفات
وهي منقسمه انقسام الصفات فاسم هو المسمى كالصفه هي الموصوف كالموجود
والقديم والحادث واسم هو غير المسمى كصفات الفعل لله تعالى والاعراض
التي هي صفات محالها واسم لا هو ولا غيره كالصفه التي لا هو ولا غيره وهي
صفات ذات الباري تعالى وتقدس وقال ابو اسحق الاسفرايني اذا قال
الله تعالى كلامي صدق كان التسميه والاسم والمسمى واحدا اذ كلامه التسميه

مثل الخلق والرزق والاماتة والاحياء والتكوين

كالعلم والقدرة والسمع والبصر

وهو الاسم والمسمى بعينه واذا قال انى انا الله تعالى فالاسم هو المسمى والتسمية
ليست غير المسمى ولا عينه لان التسمية قول الله وهو صفة ذاته لا هو
ولا غيره ثم تحديد الاسم على قول المعتزلة هو القول الدال على المسمى فجعلوا
التسمية اسما وقلنا في تحديده ما دل بنفسه على معنى مفرد في نفسه و
الدليل على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك
فالمسبح هو الله تعالى دون اقوال الذاكرين الا ترى انه اضاف هذا الوصف
الى ذاته في موضع آخر كما قال تبارك الذي بيده الملك وتبارك الذي نزل
الفرقان دل ان الاضافة الى الاسم اضافة الى المسمى ولان في القول بان الاسم
غير المسمى تعطيل الشرائع ورفع الاحكام بل يودي الى رفع اصل التوحيد
لان ايراد العقود من البيع والاجارة والنكاح والطلاق والعتق على الاسماء
لا يكون ايرادا على المسميات فلا يثبت بها الملك والحل والحرمة في الاعيان
وكذا بسم الله ومعناه بالله اذ لو كان الاسم غير الله لكان الاهلال على الذبيحة
والبداية في كل امر بغير الله وكذا الايمان بالله وبمحمد رسول الله ايمانا بغير الله
وبغير رسوله والحلف بالله حلفا بغير الله فان قيل قوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المعروف لله تسعة وتسعون
اسما دليل على تغاير الاسم للمسمى اذ المتعدد غير المتحد بالضرورة قلنا
الجواب عنه من وجهين احدهما انا لا ننكر استعمال الاسم في التسمية مجازا لاشتراكهما
في الدلالة على المعنى غير ان الاسم دل على معنى في نفسه والتسمية دلت
على معنى في غيره او حقيقة فكان الاسم مشتركا بين التسمية والمسمى والثاني
لا يمتنع تعدد المسمى فان الاسماء دلت على الصفات القديمة فلم يبعد فيها
التعدد على ان الاسم لو كان هو التسمية لصار تقدير الحديث لله تسعة
وتسعون تسمية وهذا فاسد فان قيل لو كان الاسم هو المسمى لاستقام
ان يقال ان الله اسم كما يستقيم القول بانه عبد الله قلنا السبيل في مثله

تبارك الله اي دام خيره وبره من البركة وهي الزيادة والنماء وقال تبارك اسمه وقيل وعليه ويجوز ان يكون من البروك وهو الثبوت ومنه البركة لثبوت الماء فيها





التوقيف ولم يرد التوقيف بان اسم الله هو الله ولا بان يعبد اسم الله
ولا يقال لو كان الاسم هو المسمى لاستقام الجواب بالاشارة الى ذات الانسان
عند قول السائل ما اسمك او اسمه لان الاسم المقرون بما في السؤال اريد به
التسمية ولمن اريد به المسمى والله الموفق

## الكلام في توحيد الصانع جل جلاله

وعم نواله وشمل البرية احسانه وافضاله ثم ان صانع العالم تعالى وتقدس
واحد قيل الواحد حقيقة هو الفرد واسم الفرد ينتظم الفرد في الذات
وينتظم الفرد في المعنى فالفرد في الذات امتناع انقسامه في نفسه كما يقال
للجوهر الذي لا يتجزى واحد اي فرد يمتنع انقسامه واما الفرد في المعنى
فنوعان احدهما الانفراد عن اصحابه حتى يبقى وحده والاخر ~~الانفراد عن~~
اصحابه ~~حتى يبقى وحده والاخر~~ الانفراد فيما بين اشكاله بوصف خص به من
اوصاف التعظيم كما يقال فلان واحد زمانه وواحد بلده قال شاعرهم
يا واحد العرب الذي ما في الانام له نظير ۝ لو كان مثلك آخر ما كان في الدنيا
فقير ثم ان الله تعالى واحد في ذاته واسمائه وصفاته على معنى انه فرد في
ذاته واسمائه وصفاته وتفرد ذاته باعتبار امتناع انقسامه في نفسه
لان الانقسام انما يقع على مجتمع ولا يوصف هو بالاجتماع لان الاجتماع كون جزء
بجنب جزء مما يس له ولا يقع المماسة الا على ما له جانب وما له جانب متناه
والتناهي من سمات الحدوث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويلزم من امتناع
النهاية امتناع الجانب ومن امتناع الجانب امتناع المماسة ومن امتناع
المماسة امتناع الاجتماع ومن امتناع الاجتماع امتناع الانقسام بالضرورة
ثم ليس امتناع انقسام ذات الباري تعالى وتقدس كامتناع انقسام الجزء
الذي لا يتجزى لان امتناع انقسامه من حيث انه قطع عنه مثله فكان
اقل تقليل وانه قابل للتكثر بان يضاف اليه من العدد والله تعالى
متعال عن التقلل والتكثر لان المتكثر ذو شكل والمتقلل ذو نهاية
وهما من سمات الحدوث تعالى الله عن ذلك ولهذا قال ابو اسحق الاسفرايني

الواحد هو الذى لا يقبل الوصل والفصل اشار الى وحده الاله سبحانه
فاما الجوهر يقبل التاليف والزياده ولهذا قلنا ان الله تعالى واحد لا
كالواحد من الخلق كانسان واحد ودار واحدة لانه ذو شكل وذو نهاية وعن
هذا قال عامه اهل السنه والجماعة ان الله تعالى واحد لا من طريق العدد لان
العدد انما صار عددا بما اضيف اليه بعضه الى بعض فيتكثر ويتقلل بما يقطع
عنه من العدد فلو قيل انه واحد من طريق العدد لكان فيه ادخاله فى جملة
ما يتكثر بانضمام البعض الى البعض ويتقلل بقطع هذا الضم وهذا محال
ولا يلزم انه تعالى وتقدس عد نفسه مع خلقه فى قوله تعالى ما يكون من نجوى
ثلثه الا هو رابعهم فانه يدل على انه واحد من طريق العدد لان المراد بالاية
انه محيط بهم علما ولا يخفى عليه من امرهم شئ لكن معهم فى المكان لا ان يراد انه
واحد منهم الا ترى انه لا يجوز ان يقال انه ثالث ثلاثة ولا رابع اربعة لانه واحد
منهم ولا كذلك رابع ثلاثة لان رابع ثلاثة جاعل الثلاثة اربعة بكونه معهم اما
بالنصر لهم او بالعلم بهم لا ان يدخل فى عددهم دل على صحة هذا التاويل اول
الاية واخرها فانه قال فى اول الاية الم تر ان الله يعلم ما فى السموات وما فى الارض
وقال فى اخر الاية ان الله بكل شئ عليم ثم الفرق بين الواحد والاحد بعد اشتراكهما
فى افاده معنى التوحد من وجوه احدها ان الاحد فى موضع النفى يعم القليل والكثير
بصفه الاجتماع والافتراق يقال ما فى الدار احد اى ما فيها واحد ولا اثنان ولا
ثلاثة لا مجتمعين ولا مفترقين ولكون هذا الاسم متناولا للواحد فما فوقه صح
ان يقال ما من احد فاضل ما من احد فاضلين قال الله تعالى وما منكم من احد
عنه حاجزين بخلاف الواحد لانه صح ان يقال ما فى الدار واحد بل اثنان ويقال
ما يقاومه واحد بل اثنان فلهذا قال الله تعالى ولم يكن له كفوا احد لعموم نفى الكفاة
على العموم وعلى هذا قال الله تعالى لستن كاحد من النساء ولم يحتمل لانه اراد
نفيا عاما ولو قال كواحدة من النساء احتمل ان يكن مثلا لغير تلك الواحدة
والثانى ان احد اسم خاص لله تعالى عند الاطلاق حتى لم يجز ان يقال رجل احد
ودرهم احد واستقام ذلك فى الواحد ولهذا جاء اسم احد فى اسماء الله تعالى
اسم م

مطلب الفرق بين الواحد والاحد

مطلب

١٠ القران



فى القران غير مقرون بما يوجب التعريف من الالف واللام فى قوله عز وجل قل هو
الله احد لانه معرفه بنفسه فانه لما كان نعتا له وحده استغنى عن
التعريف والثالث ان اسم الاحد يشطم التوحد فى الذات خاصه واسم الواحد
يشطم التوحد فى الصفه والذات الا ترى انه يستقيم ان يقال فلان واحد زمانه
ولم يستقيم احد زمانه ولهذا المعنى يقال ان الله تعالى احد فى ذاته واحد فى صفاته
دل عليه قل هو الله احد وصف ذاته بانه احد ولما اراد نفى شركه الاغيار
فى صفه الخالقيه قال وهو الواحد فى قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا
كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار ثم ان الله تعالى
واحد لا شريك له اذ لو كان له شريك لتمانعا بوجودها لاستخلاص الالهيه لنفسه
اذ الشركه نقص لانه لا يمكنه انفاذ مشيئته على ما يشا واذا تمانعا لم يكونا ولم يكن
المصنوع ايضا او لتمانعا بالايجاد لاستخلاص الملك اذ الشركه فيه نقص ايضا
واذا تمانعا بالايجاد لم يكن موجود ما ولما كان كل موجود مستمرا فى الوجود دل
ان الصانع واحد فان قيل لو اصطلحا على ذلك توافقا ليكون وجودهما
ووجود كل موجود بهما لم يبات هذا الالزام قلنا الالزام باق لانهما ان توافقا
على الايجاد فاما ان يوجد الموجود منهما على طريق التعاون وحينئذ يلزم
عجز كل واحد منهما وان وجد من كل واحد منهما على الانفراد والاستبداد
فذلك محال او نقول لو توافقا فاما ان كان موافقتهما مع العجز عن الممانعة
وحينئذ يلزم عجز كل واحد منهما او مع القدره على الممانعه وحينئذ صار
كل واحد منهما مقدور الاخر والمقدور لا يصلح ان يكون الها فهذا معنى
قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اى لو كانوا عددا لتمانعوا بوجودهم
او بايجاد غيرهم وقوله تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما
خلق ولعلا بعضهم على بعض اى لو كان عددا لذهب كل اله بما خلق ولا بقى
للاخر تصرف فيما خلق الاخر ويصير كل واحد متناهى القدره ومتناهى
القدره لا يكون الها وقوله ولعلا بعضهم على بعض اى لتغالبوا وتمانعوا
بوجودهم او بايجاد غيرهم واذا تمانعوا لم يكونوا موجودين ولا كان موجود فلما

زمانه

كان امر السموات والارض مستمرا دل ان صانع العالم واحد لا شريك له
ثم المتكلمون اخذوا دلالة التمانع من كتاب الله تعالى فقالوا لو كان الصانع
اثنين وفرضنا تعلق ارادة احدهما بعرض وتعلق ارادة الاخر بضده
في ذلك المحل اما ان ينفذ ارادتهما وهو محال لاجتماع الضدين واما ان لا ينفذ
مرادهما وهو محال اذ فيه تعجيزهما واما ان ينفذ ارادة احدهما وفيه تعجيز
من لم ينفذ ارادته فان قيل فرض اختلافهما في الارادة محال وسلب القدرة
عن المحال لا يكون عجزا كما قلتم في الواحد ان سلب قدرته عن الظلم والكذب
لا يكون عجزا لانه محال قلنا الظلم والكذب محال على الله لان الصدق و
العدل واجب له فيستحيل ضده ولان الظلم والكذب نقص وانه لا يوصف
بالقدرة على نقص نفسه بخلاف ما نحن فيه لان الحركة والسكون وسائر
المتضادات ممكن الوجود وارادة كل منها جائز والقدرة على كل واحد منهما
ثابتة لولا تحصيل صاحبه ضده في هذا المحل بحيث لم يقدر بما لم يقدر لمنع
صاحبه اياه عن الارادة وتنفيذها فكان هذا من صاحبه تعجيزا تحقيقه
انا لو قدرنا تفرد كل واحد منهما في الوجود لصح ارادة الحركة من احدهما وارادة
السكون من الاخر فوجب ان يصح الارادتان حالة الاجتماع كما كان حالة
الانفراد لان صحة الارادة لكل منهما ازلي والازلي لا يزول فان قيل اليس
انه لو انفرد احدهما يصح منه ايجاد الحركة في شخص ولو انفرد الثاني يصح منه
ايجاد السكون في ذلك الشخص في ذلك الزمان ثم انهما لو اجتمعا لما قدر كل
واحد منهما على ما كان قادرا عليه حالة الانفراد واذا كان كذلك في القدرتين
فكذا في الارادتين قلنا المدعى ان القول بالالهين يودي الى المحال والامر كذلك
لانه ان بقي الصحتان في المسئلتين يلزم عجز الاله او اجتماع الضدين وانه محال
وان زالتا او زالت احديهما يلزم زوال الازلي وانه محال ايضا او نقول
زوال احدى الصحتين في المسئلتين يوجب زوال الصحتين وذلك يوجب
بقاء الصحتين فيلزم الجمع بين الصحتين بالاخرى انما يكون عند المنافاة بين
الارادتين في القدرتين وعند المنافاة لم يكن ما يتحصل احديهما الى عدم الاخرى

[illegible]
ان زوال احدى الصحتين

اولى



اولى من العكس فيلزم زوال كل واحد منهما لعدم الاولوية ويلزم من
ذلك بقاؤهما لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخرى والعلة واجبة
الحصول عند وجود المعلول ضرورة امتناع وجود المعلول بدون علته
فلو زالتا معا لصحتا معا وذلك محال فان قيل العجز لازم في الواحد
ايضا لانه لو خلق شيئا يعجز عن خلقه ثانيا وعن خلق ضده في تلك الحالة
في ذلك المحل قلنا زوال القدرة عن مقدوره باثبات غيره ضد ذلك
الشيء هو العجز وهو امارة الضعف والنقص فاما من اثبت التصرف
في محل باختياره مع قدرته باثبات ضده على البدل فزوال قدرته بوجود
ضده لا يوجب العجز والضعف لانه هو الذي اثبت الضد فيه باختياره
بل هو اية كمال القدرة ونفاذ المشيئة ولان صانع العالم هو الموجود الذي متى
فرض غير موجود عرض منه محال لاستحالة وجود العالم بدونه فيكون
وجوده واجبا فلو قدر وجود صانع آخر انما يقدر على سبيل الجواز لانه
لا يستحيل عدمه ووجود الصانع بصفة الجواز محال ولانا لو قدرنا
ذاتين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكان لاحدهما شيء لا يكون للاخر
اذ لو لم يختص احدهما بشيء استحال التميز وذلك الشيء ليس من لوازم الوجوب
والا لكان حاصلا للاخر ثم هذا الذي اختص بوجود هذا الشيء ان لم يتصور
وجوده بدون هذا الشيء كان وجوده متعلقا بشيء اخر فلم يكن واجبا لذاته
وان تصور كان للاثنات موجودين من غير ان يكون منهما تميز بشيء
البتة وذلك محال ولانا لو قدرنا الهين فلا يخلو اما ان يكون الجواهر والاعراض
مقدورة لكل واحد منهما او يكون الجواهر مقدورة لاحدهما والاعراض للاخر
او يكون بعض الجواهر والاعراض مقدورا لاحدهما والبعض الاخر للاخر
لا وجه للاول لاستحالة مقدور بين قادرين لان المقدور في وجوده يستغني
بكل واحد منهما عن الاخر ولا وجه الى الثاني لان الجواهر لا يستغني عن
الاعراض والاعراض عن الجواهر فيكون فعل كل واحد منهما موقوفا على الاخر

ولا وجه الى الثالث لان الجواهر كلها متماثلة واكوانها التى هى اختصاصات
بالاحياز متماثلة والقادر على الشى قادر على مثله ولانا لو قدرنا الهين
فان لم تقدر كل واحد منهما او احدهما على تعريف نفسه للعقلاء بدلالة صنعه
يلزم عجزهما او عجز احدهما وهو باطل وان قدرا على ذلك فهو باطل لوجهين
احدهما انه لم يتصور فى العقل وجود مصنوع تبين اختصاصه باحدهما على
التعيين والثانى ان تصور ذلك انما يكون بامتياز مصنوع كل واحد منهما
عن الاخر وذلك يوجب تناهى القدره وهو محال لان القدره القديمة شاملة
لكل مقدور فلو اختصت بالبعض لا بد لها من مخصص والى هذا اشار قوله
تعالى اذاً لذهب كل اله بما خلق **القول فى استحالة كون البارى تعالى ولد**
عرضا او جوهرا او جسما او ما هو من سمات الحدوث ثم ان صانع العالم ليس بعرض
لانه اسم لما لا دوام له ويستحيل وجوده الا فى جسم او جوهر والقديم واجب
الدوام فلا يكون عرضا ولان الفعل المحكم المتقن لا يتاتى الا من حى عالم
قادر وكون العرض حيا عالما قادرا محال والمعتزلة زعموا ان الله تعالى
لو كانت له صفات ازلية لكانت اعراضا لاستحالة قيام الصفات بانفسها
وقيام العرض بذات الله تعالى محال والكرامية لما عرفوا ثبوت الصفات
بالدليل الضرورى وعلموا انها لا تقوم بذواتها سموها اعراضا وكلا المذهبين
فاسد لان العرض عرض لاستحالة بقائه سمى السحاب عارضا لعدم دوامه
ويقال عرض لفلان كذا اى معنى لا قرار له لا لاستحالة قيامه بذاته فلم يكن
صفات الله اعراضا لوجوب بقائها **فصل** صانع العالم ليس بجوهر
وزعمت النصارى انه جوهر لانه فى الشاهد اسم للقايم بالذات يطرد
وينعكس ولا انفكاك بينهما وقلنا الجوهر فى اللغة عبارة عن الاصل يقال
للثوب اذا كان محكم الصنعة جيد الاصل انه ثوب جوهرى وفلان من
جوهر شريف وسمى الجزء الذى لا يتجزى جوهرا لانه جار مجرى الاصول
للمتركبات ثم كما تدور الجوهرية مع القيام بالذات وجودا وعدما تدور
مع كونه اصلا للمتركبات ايضا وفى لفظ الجوهر ما ينبئ عن الاصالة

لغة



لغة لا عن القيام بالذات لان دلالة الدوران مشترك ودلالة الوضع خاص
فى الاصالة الا ترى ان كل جوهر فى الشاهد قابل للعرض وتدور
الجوهرية معه وجودا وعدما ثم لم يجعل القابل للاعراض حدا للجوهر لما
ان اللفظ لا ينبئ عنه لغة فكذا هذا ثم ان هولاء الجهال يزعمون ان الله تعالى
جوهر ثلاثة اقانيم والاقنوم الصفة عندهم فيكون معناه انه جوهر واحد
ثلث صفات ويفسرون ذلك انه ذات وعلم وحيوة ويسمون الذات ابا
والعلم ابنا والحيوة زوجه وهذه جهالة متفاحشة حيث يجعلون الواحد
ثلثة والثلاثة واحدا ويجعلون الذات صفة ويعدونه فى الصفات وكذا
يجعلون الذات ابا والصفه ابنا ثم يجعلون الاب والابن قديمين مع انه
لا بد من تقديم الاب على الابن وهذه خرافات يغنى حكايتها عن الاطناب
فى ردها **فصل** صانع العالم ليس بجسم وخالفنا فى ذلك طوايف كثير
من اليهود وغلاة من الروافض والمشبهة والكرامية وطائفة منهم وهم
اكثر اصناف اليهود خالفونا فى الاسم والمعنى ويقولون انه جسم متركب
متبعض متجز وذلك باطل لوجوه احدها انه لو كان جسما موتلفا لاجزاء وابعاض
لابد وان يكون متناهيا لان كل جزء منه متناه وخروج ما اجتمع من الاجزاء
المتناهية عن التناهى فى الذات محال واذا ثبت تناهيه ثبت كونه على قدر
مخصوص مع مساواة غيره من الاقدار اياه فى الجواز فلا بد له من مخصص
ولا يلزم على هذا اختصاص ذات البارى ببعض الصفات بدون المخصص
لان الاختصاص باحدى الجائزات هو الذى يحتاج الى المخصص واما صفات الكمال
فواجبة الوجود له ممتنعة العدم فلا حاجة الى المخصص فى الواجب والثانى
ان المتركب لا بد وان يكون متشكلا والاشكال مختلفة فى ذواتها مدور مربع مثلث
الى غير ذلك فلا يجوز ان يكون على الاشكال كلها للتنافى والتضاد واختصاصه
ببعض الاشكال لا بد له من مخصص والثالث انه لو كان متبعضا متجزيا فان كان
كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال يلزم القول بالهة كثيرة والقول بالاثنين
لما كان باطلا فالقول بالالهة الكثيرة اولى بالبطلان وان لم يكن موصوفا بصفات
الكمال

مطلب

يكون موصوفا باضدادها التي هي نقايص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومن اطلق
اسم الجسم واراد به الموجود وحكي ذلك عن هشام بن الحكم انه اسم للموجود
او القايم بالذات كما هو مذهب المتاخرين من الكرامية فهو مخطي في اطلاق
هذا الاسم لانه اسم للمتركب في اللغة فانهم يقولون هذا جسيم للمبالغة واجسم
منه للتفضيل ولولا ان الجسم اسم للمتركب الذي يجري فيه التزايد والا لما
جرى فيه المبالغة والتفضيل الا ترى ان الوجود والقيام بالذات لما لم
يجر التزايد فيهما لم يصح ان يقال هذا اوجد من ذلك ولا اقوم منه
بالذات فان قيل اطلاق اسم الجسم في المخلوقات ان كان يدل على التركيب
فلم قلتم انه في الغايب كذلك قلنا مقتضى اللغة لا يختلف في الشاهد
والغايب ولو جاز ذا لجاز ان يسمى الغايب طويلا عريضا ساكنا
متحركا الا انا لا نريد بها ما يفهم في الشاهد فالخصم ان جوز
ذلك كفر وان امتنع عن ذلك ناقض فان قيل اذا قلتم انه شي لا كالاشياء
فهلا تقولون انه جسم لا كالاجسام قلنا الفرق بينهما من وجهين احدهما
ان الشي اسم للموجود ومعناه مستقيم على الله تعالى لانه موجود والاسم
ورد به قال الله تعالى ~~لانه موجود والاسم ورد به قال الله تعالى~~
قل اي شي اكبر شهادة قل الله ولو لم يكن شيا لما استقام ذكره في جواب
اي شي كما لو قيل اي الرجال اتاك او اي السباع اسرع مشيا لم يستقم
في جوابه ذكر غير الرجال وغير السباع فاما اسم الجسم لم يرد به الشرع ولم
يستقم معناه فكيف يجوز اطلاقه حقيقة انا ننتهي في اسماء الله تعالى
الى ما انهانا الشرع حتى لم نسم الله طبيبا وان كان عالما بالادوية
والعلل ولا فقيها وان كان عالما بالاحكام بما لها من المعاني ولا صحيحا
وان كان منزها عن [illegible] والاسقام ولا يلزم على هذا الموجود
القديم لان الاجماع منعقد على اطلاقهما وانه بمنزلة النص والثاني ان

والاسم لم يرد الشرع به



قولنا شي لا كالاشياء لا يكون متناقضا ولا خاليا عن الفايدة لان قولنا لا كالاشيا
لا ينفي مطلق الوجود الثابت بصدر الكلام ليكون مناقضا وانما ننفي به ما وراء
مطلق الوجود من الجسمية والجوهرية والعرضية التي هي من امارات الحدوث
فيكون مفيدا فاما قولكم لا كالاجسام ان نفيتم التركيب فهو مناقض وان
نفيتم غيره فلا فايدة فيه لان التركيب باق وهو من اعظم امارات الحدوث
وقياس هذا ذاك جهل فاحش فصل واذا ثبت انه ليس بمتركب
يستحيل عليه الصورة لانها هي للمتركبة وتختلف باختلاف التركيب كاختلاف
صورة السيف والسكين والفاس والقدوم والمبرد باختلاف التركيب ولان
الصور مختلفة واجتماعها عليه مستحيل لتنافيها في انفسها وليس البعض
باولى من البعض في افادة المدح والنقص ولم يدل المحدثات على صورة ما
بل يدل على ان المصور لا يكون مصورا فلو اختص بشي منها لا بد له من مخصص
بخلاف العلم والقدرة والارادة والحيوة مع اضدادها فانها من صفات الكمال و
اضدادها نقايص ولذا المحدثات دلت على هذه الصفات دون اضدادها
فثبت هي دون اضدادها ولا حاجة الى المخصص ولهذه النكتة لا يجوز وصفه
باللون والطعم والرايحة فصل صانع العالم ليس في جهة ولا مكان لانهما
من امارات الحدوث وثبوتهما في القديم يودي الى احد امرين اما حدوث القديم
او قدم المحدث لان امارات الحدوث ان لم تبطل دلالتها ثبت حدوث القديم
وان بطلت دلالتها لم يثبت حدث العالم والدليل على ان الجهة والمكان
من امارات الحدوث وجوه احدها ان التعري عن المكان والجهة ثابت
في الازل فلو ثبت التمكن والجهة بعد ان لم يكن لتغير عما كان عليه ولحدثت
فيه مماسة والتغير وقبول الحوادث من امارات الحدوث والثاني انه
لو [illegible] ذلك مختصا بجهة ومكان اما ان يتمكن من الخروج منها او لم يتمكن فان
تمكن كان محلا للحركة والسكون وان لم يتمكن كان كالزمن العاجز وانه
من امارات الحدوث والثالث لو كان في مكان او جهة فاما ان يمتنع وجوده

في غير المكان والجهة وحينئذ يكون مفتقرا في وجوده الى المكان والمكان
غني عنه فيلزم ان يكون الممكن ممكنا لذاته لافتقاره الى غيره والمكان
واجبا لذاته لغنائه عن غيره فيكون المكان اولى بالالهية وان جاز وجوده
في غير المكان فيكون غنيا بذاته عن المكان والغني بذاته يستحيل ان يعرض
له ما يحوجه لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض والرابع انه لو كان في مكان
او جهة اما ان كان في الاماكن والجهات كلها وذلك محال وان اختص بعضها (لاستحالة كون الشيء الواحد في محلين في زمان واحد)
احتاج الى مخصص لاستواء الكل فان قيل جهة فوق اشرف الجهات
والعرش اعظم الاماكن قلنا قبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت فانهما مستفادان
من راس الحيوان ورجله فتسمى الجهة التي تلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا فان
الزنبور اذا مشى على سقف البيت فهو فوق من تحت البيت ومن في البيت فوقه
ايضا لان كل واحد منهما يلي راس الاخر واما المكان ان ساوى مكانه ساير
الامكنة ثبت ما قلنا انه يستدعي مخصصا وان خالف ساير الامكنة ان لم
يكن مشارا اليه لم يكن الموجود فيه مشارا اليه فلم يكن في المكان في المكان ضرورة
وان يكن مشارا اليه فان كان جسما كان البارى تعالى حالا في الجسم وان كان
عرضا كان البارى تعالى حالا في الحال في الجسم وكل ذلك محال والخامس انه لو كان
في جهة من العالم محاذيا له اما ان كان مساويا لجسم العالم او اصغر او اكبر منه وكذا
لابد من مسافة مقدرة بينه وبين العالم وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار يمكن
ان يكون خلافه فيحتاج الى مخصص ومقدر والسادس لو كان متمكنا فان كان
منقسما فهو جسم وان لم يكن منقسما فهو جوهر فرد وقد ابطلناهما على انه يلزم ان
يكون اصغر الاشياء واحقرها تعالى الله عن ذلك والسابع انه لو ثبت اختصاصه
بالعرش ان كان الاختصاص لاقتضاء ذاته وصفته وجب ان يكون الاختصاص
ثابتا في الازل لوجود المقتضي وعدم جواز تخلف المقتضي عنه وان كان لا لاقتضاء
ذاته وصفته فلابد له من مخصص اخر ولانه لو كان على العرش فيستوي ان كان مساويا
له او اصغر او اكبر فذلك كذلك يوجب التبعض والتجزي والتناهي تعالى الله

بيانه
وان

عن ذلك

عن ذلك ثم انه تعالى مستوى على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي
اراده استواء منزها عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والمقدار
وهو فوق العرش وفوق كل شيء على معنى العزة والعظمة واتصافه بصفات
الالهية كالقدرة الشاملة للمقدورات والمشية النافذة في المراد والعلم
المحيط بالمعلومات وتقدسه عن مشابهة المخلوقين وسمات المحدثين لا
نهاية له في ذاته على معنى نفي الجهة والجسمية ولا تناهي في وجوده على
معنى نفي الاولية لا جسم مصور ولا جوهر مقدر معلوم الوجود بالعقول و
الافهام لكن لا تصوره الافكار ولا تمثله الاوهام والخصوم يتمسكون بالنص
والمعقول اما النص فقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله اامنتم
من في السماء وقوله وهو القاهر فوق عباده واما المعقول فلان موجودين
قائمين بالذات لا يتصور الا ان يكون احدهما بجهة الاخر او كان مماسا له او مباينا
عنه او كان احدهما داخلا في الاخر او خارجا عنه وكذا الموجودان لا يتصور
الا ان يقوم احدهما بالاخر او يكون بجهة منه هذا من الاوليات والبدايه
الجواب العقلاء لا يختلفون فيما ثبت بالبديهة وعامة العقلاء على ان
الله تعالى منزه عن المكان والجهة فكيف يكون بديهية ثم نقول اتزعمون
ان القائمين بالذات يكون كل واحد منهما بجهة صاحبه مطلقا ام بشريطة
كون كل واحد منهما محدودا متناهيا الاول ممنوع والثاني مسلم وما استدللتم
به من الشاهد فهما محدودان متناهيان والله تعالى منزه عن ذلك وكذا الموصوف
بالدخول والخروج هو الجسم الا ترى ان العرض القائم بالجوهر لا يوصف بكونه
داخلا فيه او خارجا عنه وكذا القديم لما لم يكن جسما لم يوصف بذلك وكذا العرض
لا يوصف بكونه مماسا للجوهر ولا مباينا له لانه ليس بجسم فكذا القديم والاصل
في هذا كله ان الصانع القديم عرف بالدلائل الضرورية التي لا مدفع لها وعرف
استحالة ثبوت امارات الحدث في القديم لما في ثبوتها حدوث القديم او قدم المحدث
والمكان والجهة من امارات الحدوث وليس من ضرورة الوجود اثبات
الجهة لان نفسنا وما قام بها من الاعراض ليست بجهة منا وهي موجودة و
لان نقوم في الوجود ما ليس بقائم بي وكذا ليس من ضرورة الوجود ان يكون

فوق لوجود ما ليس فوقه ولا ان يكون تحتي لوجود ما ليس تحته واذا ثبت هذا في
كل جهة على التعيين ثبت في الجهات كلها اذ هي مركبة من الافراد فثبت ان
قيام الشيء بي وكونه بجهة مني ليسا من لواحق الوجود وضروراته الا ترى انا
لما وجدنا الانفكاك بين الوجود وبين كل معين من افراد الجوهر والجسم و
العرض اعترفنا بوجود الصانع ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض لان الصانع
المنزه عن الجوهرية والجسمية والعرضية معقول لدلالة العقل عليه لانه ليس
من ضرورة الوجود واحد من هذه الصفات على التعيين غير انه ليس
بموهوم لان الوهم من نتايج الحس فان الخيال قد انس بالمبصرات فلا يتوهم
الشيء الا على وفق ما رآه ولم يحس بموجود يعرى عن هذه المعاني ولا يتصوره
الخيال والوهم ومن اتبع الوهم ولا ينقاد للعقل كيف يقر بصانع منزه عن
هذه المعاني وهذا مزل القدم ومنشا ضلال اكثر الخلق فانهم يتبعون
الوهم ويحسبون انهم يحسنون صنعا نعم هذا من العجايب ولكن لا عبرة بذلك
في صفات الله فان جلاله وكماله اعظم من ان يحيط به وهم البشر الا ترى
انه كيف يعجز افهام الخلق عن ادراك ما فيه من المعاني المخلوقة كالعقل والروح
فما ظنك فيمن لا تصيب الى سرادق جلاله سهام الاوهام وتنزه عما تصور
من الاشكال في الافكار والافهام وما تمسك به الخصوم من الايات متشابهة
تحتمل وجوها كثيرة فان الاستواء كما يذكر للاستقرار في قوله تعالى واستوت
على الجودي يذكر للتمام في قوله تعالى فلما بلغ اشده واستوى ويراد به الاستيلاء
في قولهم استوى فلان على بلده قال الشاعر قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق وكذا المراد من قوله في السماء اله الوهية لا ذاته
ولا يمكن اجراء عموم النصوص على ظواهرها للتعارض لانه يقتضي كونه على
العرش حسب كون الملك على السرير وكونه في السماء مع كونه في الارض
حسب كون المظروف في الظرف ومن جاز عليه المكان لا يجوز ان يكون في
زمان واحد في اماكن مختلفة فالمنزه عن المكان اولى بذلك والدلايل العقلية
القطعية لا تقبل تاويلا فاما ان نفوض تاويل الايات الى الله تعالى مع اعتقادنا
تنزه ذاته عن الجهة والمكان على ما عليه السلف واما ان نصرف الى وجه



يوافق التوحيد ولا يناقض الاية المحكمة وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو
السميع البصير وقوله ولم يكن له كفوا احد على ما عليه الخلف **فصل**
قيام الحادث بذات الله تعالى لا يجوز خلافا للكرامية لنا ذلك النص والمعقول
اما النص فقول الخليل عليه السلام لا احب الافلين اي المتغيرين دليل
على ان المتغير لا يكون الها واما المعقول فمن وجوه احدها انه لو قبل الحادث
لكان قبوله للحادث لا يخلو اما ان كان للقابلية لذاته او لمعنى قديم او لمعنى حادث
في ذاته لا جائز ان يكون لمعنى حادث في ذاته لانه يلزم التسلسل ولا جائز ان
يكون لذاته او لمعنى قديم لانه يستدعي صحة وجود المقبول في الازل وانه
محال ولا يقال فاعلية الذات في الازل لا تصح وجود المقدور في الازل فكذا
قابليته لا تصح وجود المقبول فيه لان القادرية تستدعي سبقها على المقدور
دون القابلية حقيقة ان قابلية الشيء لغيره هي ان يكون وجود القابل قابلا لوجود المقبول
فيجب ان يكون المقبول جائز الوجود عند وجود القابل اذ الممتنع وجوده لا يقبله
قابل ولكن لا يجب ان يكون القابل متقدما على المقبول فان الجسم القابل للقسمة
والجوهر القابل للعرض يصح وجود المقبول مهما وجد القابل ولا يجب ان يكون
القابل متقدما على صحة وجود المقبول والثاني ان القديم واجب الوجود والحادث
جائز الوجود وبينهما تضاد فلو تطرق الجواز في صفاته لكان ذلك مناقضا لوجوب
وجوده والثالث لو قدر حلول حادث بذاته ان لم يرتق الوهم الى حادث يمتنع
قبله حادث يلزم جواز اتصافه بالحوادث ازلا ويلزم منه حوادث لا اول
لها وان ارتقى الوهم الى حادث امتنع قبله حادث آخر وذلك الامتناع اما ان كان
لذاته او لامر زائد وباطل ان يكون لامر زائد فان كل امر زائد نفرض امكن
فرض عدمه فيلزم تواصل الحوادث ازلا فلم يبق الا الامتناع لذاته واستحال
ان ينقلب الممتنع لذاته جائزا والرابع ان ما كان من صفات الله فهو من
صفات الكمال ونعوت الجلال فلو كانت حادثة يلزم نقصان الذات قبل
حدوثها لخلو ذاته عن صفة الكمال وانه محال **فصل** في ابطال التشبيه
ولما ثبت انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ثبت ان لا مشابهة بينه وبين
خلقه ثم المنكرون للتشبيه اختلفوا فيما بينهم في اثبات الصفات ونفيها

بناء على اختلافهم في المعنى الموجب للمشابهة فلا بد من بيان ما يقع به المشابهة
فنقول اختلف الناس في ذلك فزعم ابو هاشم و ابو بكر بن الاخشيد من المعتزلة
انه الاشتراك في اخص الصفة فان السواد مع السواد متماثلان لاشتراكهما في اخص
الصفة فان السواد مع السواد متماثلان ومع البياض متخالفان لافتراقهما
في ذلك وقلنا لا نسلم بان السوادين متماثلان لاشتراكهما في السوادية بل
لعدم اختصاص احدهما بوصف يستقل على الاخر ولا يستقل ممن يستدل
عليه فنقول لما لم يثبت المماثلة الا باشتراكهما في جميع الاوصاف دل انه لا مماثلة
بدونه فان قيل المماثلة بين المتماثلين انما تقع بما به تقع المخالفة بينهما وبين
غيرهما فالسواد يخالف البياض بكونه سوادا لا بكونه موجودا او عرضا او
لونا دل ان السواد يماثل السواد لكونه سوادا لا غير قلنا الحدث هل يخالف
العدم في صفة الحدوث ام لا ان قلتم لا يخالفه وجب اشتراكهما في الحدوث
وهو محال وان قلتم نعم وجب ان تقع المماثلة بين المتضادات لاشتراكهما
في صفة الحدوث ولان السواد مع البياض يشتركان في مخالفة الحمرة باخص
صفتيهما فوجب ان يكونا مثلين وهذا محال ومراد المعتزلة من هذا التحديد
نفي صفات الله تعالى احترازا عن التشبيه وقال الاشعري ومن تابعه ان
المتشبهين والمثلين هما غيران يسد كل واحد منهما مسد صاحبه
فالتقييد بالمغايرة لان الشيء لا يشبه نفسه ويكونه سادا مسده لان السواد
مع البياض لم يكونا مثلين وان اتفقا في الوجود والعرضية واللونية فدل ان
المماثلة لم يتحقق مع المخالفة بوجه من الوجوه وقلنا يجوز ان يكون شيء مماثلا لشيء
من وجه مخالفا له من وجه يدل عليه قوله تعالى ومن الارض مثلهن يعني في
العدد وقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل يعني في الكيل
لا غير ولان اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه
او في الطب او في الطول او في القصر اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في
ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة تحقيقه ان ايمة الكلام
استدلوا على المشبهة في نفي التشبيه فقالوا لو كان الله تعالى مثلا للعالم
او لشيء منه من جميع الوجوه او من وجه لكان هو محدثا من جميع الوجوه او من
ذلك الوجه وذلك كله محال علم ان المماثلة انما تكون بعد استوائهما في

فيلزم ان يكون العدم محدثا كما ان السواد لما لم يخالف البياض بكونه لونا كانا لونين



المشتقة من المعاني اذا اطلقت على ذات يراد بها اثبات ماخذ اشتقاقها
لا مجرد تعريف الذات كما في اسم المتحرك والساكن والمتكلم فاطلاقها على الله
تعالى لا لاثبات ماخذ اشتقاقها بطريق اللقب والعلم نوع من الهزء والسخرية
كالاعمى يسمى بصيرا والزنجي يسمى ابيض تعالى الله عن ذلك تحقيقه ان هذه الاسامي
لو لم يكن مفيدة للمعاني وكانت القابا ولم يثبت لكل لفظ منها الا الذات صار تقدير
قولنا ان الله تعالى حي عالم قادر سميع بصير قولا بانه تعالى ذات ذات ذات
وان قيل حصول الفائدة لكل لفظ لا يدل على معنى وراء الذات فان قولنا
السواد لون عرض موجود يحصل بكل لفظ ما لا يحصل من الاخر ومع ذلك لا يدل
على معنى وراء الذات قلنا لان تلك الاسامي لافادة الخصوص والعموم لا لافادة
معنى وراء ما افاده الاسم الاخر فالسواد اخص اسمائه واللون اعم منه
والعرض اعم من اللون والموجود اعم منه فيفيد كل لفظ ما وضع بازائه
من الخصوص والعموم وفيما نحن فيه كل لفظ وضع لاثبات معنى وراء الذات ما وضع
له اللفظ الاخر فلو لم يثبت معاني تلك الاسامي يلزم ابطال الموضوع وتعطيل
اللسان والمعتزلة اقروا بهذه الاسامي وانكروا المعاني والذي دعاهم الي
هذا القول المتناقض شبهة منها قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلاثة والجواب انه انما كفر النصارى لانهم قالوا انه ثالث ثلاثة الهة
يعنون ابا واما وزوجا قدسا يعني الله ومريم وعيسى فجعلوا مريم وعيسى
الهين من دون الله كما نطق به القران ومن هذا قوله فلا شك في كفره ومنها
قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ولو كان الله تعالى ذا علم لحصل فوقه عليم وهذا محال
والجواب ان المراد من ذي العلم المخلوق اعمالا للايات الدالة على ثبوت
العلم له او نفيا للتعارض بينها ومنها ان علمه تعالى لو تعلق بالمعلوم
حسب تعلق علومنا به كان علمه مثلا لعلومنا لان كل واحد من العلمين
يسد مسد الاخر بخلاف تعلق علومنا بالمعلوم وتعلق ذاته به لان تعلق
علمنا بالمعلوم تعلق العلوم وتعلق ذاته به تعلق العالمين قلنا المماثلة
ان لم يثبت لمجرد التعلق بطلت الشبهة اذ لا مساواة بين علمه وعلمنا

وجه التمسك ان الله تعالى اخبر عن كفر من قال ان الله ثالث ثلاثة والتسمية ما يوجب الكفر الا التعدد فكذا في اثبات الصفات بمعنى وراء الذات كالعلم والقدرة يوجب التعدد

يعني لو كان له علم لتعلق علمه بالمعلوم فلو تعلق علمه بالمعلوم كان علمه مثلا لعلمنا من حيث ان كل واحد من العلمين يتعلق بالمعلوم

لا في التعلق بمعلوم واحد وان ثبتت المماثلة بمجرد التعلق فقد ساوى ذات
الله تعالى علمنا في التعلق فيبغي ان يكون ذاته مثلا لعلومنا وانه محال
واذا لم يثبت المماثلة بين ذاته وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه
وعلمنا وقوله تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين كلام لا طائل تحته لان تعلق
ذاته بالمعلوم ان لم يكن تعلقا يصير المعلوم به معلوما لم تصر الذات به
عالما وان كان تعلقا تصير الذات به عالما فهذا هو تعلق العلم بالمعلوم لا غير
ومنها ان الله تعالى لو كان له علم فان لم يعلم علمه فهو محال وان علم علمه
فان علم بذاته فهو المدعى وان كان يعلمه بعلم آخر لزم التسلسل وان علم
العلم بنفس العلم فقد جعل العلم والمعلوم واحدا ولما جاز وجود معلوم
بنفسه لم لا يجوز عالم بنفسه وكذا لما جاز كون معلوم بعلم هو نفسه لم
لا يجوز عالم بعلم هو نفسه كما قال ابو الهذيل قلنا علم علمه بعلم هو نفسه
اذ علمه شامل للمعلومات وعلمه معلوم ولا استحالة في كون المعلوم معلوما
بعلم هو نفسه اذ في الشاهد كل من علم شيا علم علمه بنفس ذلك العلم اذ لو علمه
بعلم آخر لجاز انعدام الثاني فيكون الرجل عالما ولا يعلم علمه وانه محال
وانما المستحيل ان يعلم بما ليس بعلم وهو الذات كما يزعم عامة المعتزلة او
يعلم بعلم هو ذاته ولا يكون ذاته علما كما قال ابو الهذيل على ان هذا السوال
وارد عليكم في العالميه سواء بسواء ومنها قولهم لو كانت له صفات
اما ان كانت ممكنة لذاتها او واجبة لذاتها لا وجه للاول لان الممكن لذاته
يجوز عدمه وما يجوز عدمه لا يجب قدمه ولا للثاني لوجهين احدهما ان واجب
الوجود لذاته لا يجوز ان يكون اكثر من واحد والثاني ان الصفة مفتقرة
الى الذات والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته قلنا لم لا يجوز ان
يكون الصفة الممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات ولم قلتم ان
واجب الوجود لا يكون اكثر من واحد اذا لم يكن مستقلا بنفسه ولا
نسلم بان افتقار الصفة الى الموصوف ينافي وجوب وجود الصفة وان

الصفه



الصفة غير الموصوف في الغايب وهذا عين ما وقع فيه النزاع ومنها
قولهم بان عالمية الذات واجبة الوجود والواجب لا يعلل لان الجائز
انما يفتقر الى العلة ليترجح وجوده على عدمه فاذا ثبت رجحان الواجب
بصفة الوجوب يستغني عن التعليل وشبهوا الحكم الواجب في الجائز
بالوجود الواجب والجائز فان القديم سبحانه وتعالى لما كان واجب الوجود
لم يتعلق وجوده بمقتض والحادث لما كان جائز الوجود افتقر في وجوده
الى مقتض قلنا هذا منكم تناقض لانكم جعلتم وجوب العالمية علة لامتناع
التعليل وامتناع التعليل في الواجب واجب فيكون هذا منكم تعليل الواجب
فقد وقعتم فيما ابيتم على ان وجوب العالمية لوجوب العلم وهم ينكرون على من
يقول الواجب من الاحكام يعلل بعلة واجبة كما ان الجائز من الاحكام
يعلل بعلة جائزة اليس ان الواجب لا يفارق الجائز في الشرط حتى ان
كون الذات حيا شرط لكونه عالما قادرا غايبا وشاهدا فكذا في حكم العلة
واستشهاد الخصم بالقديم والحادث لا محصول له لانا لم نحكم بما قالوه
لوجوب وجود القديم بل من حيث انه لما انتفت الاولية عن القديم يستحيل
ان يتعلق بفاعل فاما الموجود لا يعلل غايبا وشاهدا ومنها قولهم القدم امر
وجودي لانه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي وجود فلو كانت له
صفات قديمة لاشتركت مع الذات في صفة القدم فان لم يتميز الذات عن
الصفة بشيء آخر لزم التماثل بل الاتحاد بين الذات والصفة فيكون الذات
صفة والصفة ذاتا والعلم قدرة والقدرة علما وذلك محال وان تميز
الذات عن الصفة بشيء اخر وما به المشاركة غير ما به المباينة فيكون
كل واحد من الذات والصفة متركبا من المشترك بينهما ومن المخصص
لكل واحد منهما ثم المخصص لكل واحد منهما ان كان حادثا يلزم الاتحاد
بين الذات والصفة في الازل وايضا قيام الحادث بالقديم وكل ذلك
محال وان كانا المخصص لكل واحد منهما قديما فاذا اشتركا في القدم لا بد وان
يتمايزا بشيء اخر فيلزم التسلسل وانه محال ونحن لا نسلم بان القدم

امر وجودي بل هو عبارة عن عدم كون الشيء مسبوقا بالعدم ونفي الوجود
عدم لا محالة ولئن سلمنا انه وجودي ولكن لم لا يجوز ان الذات مع الصفة
يشتركان في القدم ويختلفان في ذاتيهما الا يرى ان الحوادث اشتركت في
الحدوث واختلفت في الذوات فلم لا يجوز ان ذات الله وصفاته اشتركت
في القدم واختلفت في الذوات ومنها انا لو فرضنا وجود علم الباري في محل
علمنا ينفيان جميعا الجهل وانما ينفي بشيء واحد شيئان متماثلان الا يرى
ان السواد ينفي البياض لانهما مثلان ولا ينفي البياض الحموضة لانهما مختلفان
قلنا هذا الكلام خطأ من وجوه احدها ان وجود صفة الله تعالى في محل علمنا
محال كما ان فرض ذات الباري في محل علمنا محال ثم لو ركبنا هذا المحال
كما ركبتم قلنا لو فرضنا ذات الباري في محل علمنا ثم وجد فيه الجهل
فان زيدا في الدار انتفيا جميعا لان العلم انما ينفي الجهل لانه تعلق
يصير المتعلق به معلوما كذا الذات عندكم فتنقلب النكتة عليكم
والثاني ان علم الباري لو وجد في محل علمنا فهو علمنا لا علمه والثالث
ان المتضادات جاز ان ينفي عن المحل بشيء واحد فان بوجود البياض
ينفي عن المحل الحمرة والصفرة والخضرة ولا مماثلة بينها والرابع المشاركة
بين العلمين ان جمعت باعتبار التعلق بمعلوم واحد بجهة واحدة لكن
اختلفا في نفس التعلق فان تعلق علمنا بالمعلوم بكسبنا او بمحض تخليق الباري
ولا كذلك علمه وكذا المتعلقان مختلفان فان علمنا عرض مستحيل البقاء
غير شامل للمعلومات ضروري او مكتسب فلم يثبت المماثلة في نفس التعلق
ولا في نفس العلم فكيف يثبت المماثلة بين العلمين ومنها قولهم لو كان الله عالما
بعلم لكان محتاجا الى العلم قلنا هذا باطل لانهم يعارضون بالذات ويكون
الذات عالما قادرا وحقيقة الجواب ان الحاجة لا يكون الا بين المتغايرين
وكذا الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب فيتحقق هي ثم ترتفع بوجود ما به
رفعها ولم يكن الذات متعريا عن العلم ليتصور الحاجة وايد ناعيها
ان المعتزلة يجعلون الاصلح واجبا على الله تعالى وجوبا لو امتنع عن
ذلك زالت ربوبيته ولم يجعلوه محتاجا الى ايجاد الاصلح لابقاء ربوبيته

اي كما انه لا مماثلة بين العلمين فكذا لا مماثلة بين المتعلقين

اي سلمنا انه تعالى ... لو كان عالما بالذات او كان عالما بعالمية بدون العلم لكان محتاجا الى العالمية

وكذا



وكذا يجعلونه متكلما بكلام احدثه ومريدا بارادة حادثة ولم يجعلوه محتاجا
الى الكلام والارادة مع كونهما محدثين ثم يلزمون خصومهم باثبات الصفات
اثبات الحاجة فهذا غاية الوقاحة ومنها قولهم ان حد الغيرين هو الشيئان
او الموجودان فلو كانت له صفة لكانت غير الله تعالى والقول بقدم غير الله
محال قلنا تحديد الغيرين بالشيئين او الموجودين باطل لان الغير من اسماء
الاضافة ولهذا لم يطلق على ذات ما الا باعتبار وجود آخر والموجود والشيء
ليسا من الاضافيات ولفظ الحد مع لفظ المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين
لا تفاوت بينهما وما قال ابو هاشم ان الغيرين مذكوران لا يكون احدهما
جملة يدخل تحتها الاخر احترازا عن الواحد من العشرة فاسد ايضا
لان الشيء الواحد يعلم بجهة ويجهل بجهة اخرى كمن يعرف السواد انه لون و
لا يعرف انه مستحيل البقاء ففيه جعل العرض الواحد شيئين متغايرين
وكذا من قال الغيران اثنان لان الغيرين لو كانا اثنين لكان الغير اثنا و
الاثن ليس بمستعمل ولان الاثن لو كان مستعملا لكان عبارة عن الواحد
والواحد لا يصلح ان يكون حدا للغير لانه ليس من الاسماء الاضافية ثم
على سبيل التسليم
لا حاجة بنا الى اثبات حد الغيرين لان الخصوم هم الذين يريدون نفي
الصفات بعلة انها اغيار للذات فنتبرع بذلك ونقول حد الغيرين عند
اصحابنا رحمهم الله هو الموجودان اللذان يصح وجود احدهما مع عدم الاخر
لان الغيرين ما كانا غيرين لكونهما حادثين او جسمين او عرضين او لكون
احدهما جسما والاخر عرضا لوجود المغايرة بين العالم وصانعه مع انعدام
هذه المعاني وكذا ما كانا غيرين لكون احدهما حادثا والاخر قديما لوجود
المغايرة بين الحادثين وكذا ما كانا غيرين لقيام المغايرة بينهما لجريان
التغاير بين الاعراض وان كان يستحيل قيام المعنى بها ولا لكونهما موجودين
لانه منقوض بالواحد من العشرة واليد من الادمي ولا تغاير بينهما وان
كانا موجودين وهذا لان العشرة اسم يقع على مجموع هؤلاء الافراد فكان متناولا
كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه

لانه من العشرة واذا بطلت هذه الوجوه لم يبق الا ما ذكرنا فعلى
هذا لا مغايرة بين الله تعالى وبين صفاته لان قولنا الله لم يصدق على
ذات تخلو عن صفات الالهية وبعض للاخر في الاسم لا يكون غير الاخر
في الاسم كالواحد من العشره والفقه من الفقيه ومن محققي اصحاب
الصفات من يقول انا لا اتعرض للفظة الغير بالنفي ولا بالاثبات بل
اقول الله تعالى موجود وله صفات يستحيل عليها العدم كما يستحيل
على الذات واثبت هذه الصفات بالدليل على حسب ما اثبت الذات
واقول لا يتصور بقاء الذات مع عدم الصفات ولا بقاء الصفات مع
عدم الذات ولا حاجة الى التسميه بالغير وعدم التسميه
فان كان في مثل هذا يطلق عليه اسم الغير فلا ابالي بعد ان لا اجوز بقاء
الذات مع عدمها ولا بقاءها مع عدم الذات ولا اجوز غيرا لذات قايما
بذاته موصوفا بصفات الكمال وان كان اسم الغير لا يطلق على ذلك فلا منفعة
لي في هذا ايضا ولا حاجه بنا الى معرفه حقيقه هذا الاسم في اللغة بل فيه
الحاجة الى اثبات قديم له صفات الكمال ونفي ما وراء قديم واحد اذا
كان ذلك لثاني قايما بالذات موصوفا بصفات الكمال ومنها قولهم
انكم اذا قلتم ان الله تعالى قديم هذا اثبات ذات ام اثبات معنى لا يستقيم
ان يكون اثبات ذات لان من يقول انه ليس بقديم ليس ينفي الذات
وان قلتم انه اثبات معنى فان مذهبكم يبطل لانكم تقولون ان علمه
قديم وكذا كل صفة والصفه لا توصف بما هو معنى فكل عذر لكم في هذا
فهو عذر في المختلف فيه قلنا من قال من اصحابنا القديم اثبات الذات
ووصفه القدم امتنعوا عن اطلاق القديم على الصفة وان كانت ازلية ازلية
ومن اصحابنا من يقول العدم اثبات الذات ونفي البداية وهذا الاسم
يطرد في كل ما انتفت عنه البدايه ذاتا او صفه بخلاف ما يقوله النظام
في العالم وساير الصفات لان اسم العالم والقادر في الشاهد موضوع
لاثبات العلم والقدره دون نفي الجهل والعجز وكذا لا يطرد هذا الاسم



في كل ثابت اسبق جهله كالجمادات على ان هولاء يفسرون مذهبهم
ويقولون معنى قولنا ليس لوجوده ابتداء ليس هو نفي البداية
بل مرادنا انه لا يتوهم لوجوده ابتداء الا وهو موجود قبله الى ان يتناهى
الوهم ولا يبقى فاذن القديم على هذا التفسير اسم لموجود خاص وهو
الذي وجوده غير متناه بخلاف العالم فانه اسم لا ثبات ما اخذ الاشتقاق
على ما مر وقيل القديم قديم بنفسه لانه بنفسه متقدم على غيره
فهذا الاسم ينعطف على الحالة الاولى بخلاف الباقي فانه باق بالبقاء لا
بنفسه لتخلف البقاء عن نفسه في اول احوال وجوده وعلى هذا يجوز ان
يكون صفات الله باقيه ببقاء هو نفسها لعدم انفكاك البقاء عنها
على ما ياتي بيانه ومنها قولهم ان صفات الله تعالى يكون باقيه عندكم
انكون باقيه بالبقاء او بلا بقاء فان قلتم ان الصفه باقيه بلا بقاء لم لا يجوز
ان ذاته عالم بلا علم وان قلتم ان الصفه باقيه بالبقاء يلزم قيام الصفه
بالصفة قلنا ان كل صفة من صفات الله تعالى يكون صفه لله تعالى ويكون
بقاء لنفسه فيكون باقيا ببقاء هو نفسه فيكون العلم علما للذات وكان
الذات به عالما ويكون العلم بقاء لنفسه فيكون باقيا ببقاء هو نفسه
وكذا بقاء الله تعالى بقاء لنفسه ايضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو
بنفسه ايضا باق كما ان الشيء يعلم بالعلم ثم العلم ايضا يعلم بعلم هو نفسه
لان نفسه علم ولا يقال بان بقاء الله تعالى اذا جعل بقاء للذات يستحيل
ان يكون بقاء لنفسه والا لزم حصول باقيين ببقاء واحد وانه محال لانا
نقول حصول باقيين ببقاء واحد انما يستحيل اذا افتقر كل واحد من
الباقيين ببقاء على حدة فاما اذا كان احد الباقيين بقاء لنفسه ثم
يقوم بالاخر فيكون كل واحد باقيا ببقاء واحد فلا استحالة في ذلك
لعدم علة الاستحالة وهو قيام بقاء واحد بذاتين واعتبر بكون الجسم
فان الجسم به كاين ونفس الكون كاين بكون هو نفسه فيتحقق كاينان
بكون واحد بعد ان كان احد الكاينين هو نفس الكون وكذا ههنا

جاز وجود باقيين ببقاء واحد اذا كان احد الباقيين بقاء في نفسه
فان قيل لو جاز ان يكون بقاء الله بقاء للذات وبقاء لنفسه لجاز
ان يكون علم الله تعالى علما للذات وعلما لنفسه فيكون الذات عالما
والعلم عالما قلنا هذا محال لان العلم لا يتصور ان يكون حيا ولا يتصور
ان يكون عالما ولان العلم اذا كان بقاء لنفسه لم يجز ان يكون علما
لنفسه كيلا يلزم استفادة الوصفين المختلفين بشيء واحد لشيء واحد
وهذا بخلاف العلم فانه علم للذات وليس ببقاء له وبقاء لنفسه وليس بعلم
لنفسه ولا احالة في ذلك انما الاحالة فيما قاله المعتزلة انه عالم لذاته
قادر لذاته فيكون عالما بما كان به قادرا وحينئذ يلزم ان ما كان معلوما
له كان مقدورا له الا يرى ان الجسم لما كان متحركا بالحركة والزوال
عن المكان الاول والزوال والحركة يرجعان الى حقيقة واحدة لزم
ان يكون كل زائل متحركا وكل متحرك زائلا كذا المعلوم والمقدور اذا صار
معلوما ومقدورا بذات واحدة وليس كذلك فان المعلوم اعم من المقدور
ولا يلزم كلام الله تعالى فانه واحد وهو امر ونهي ولا يلزم ان يكون ماموره
منهيه لان من اصحابنا من يقول انه في الازل لا يكون امرا ونهيا وانما
التقسيم في حد لا اتيه وقال ابو الحسن الاشعري انه امر ونهي في الازل و
لكن لا يمتنع من القول بان مامورة منهيه من وجه لان الامر بالشيء نهي عن
ضده على انه يقول كلامه امر ونهي لكن لا بد من اختلاف محليهما وانتم
زعمتم ان بذاته علم وقدرة ولا منافاة بين محليهما فان اكثر معلوماته
مقدوراته على الوجوب فان قيل السواد بنفسه يوافق السواد و
بنفسه يخالف البياض ولا يجب ان يكون ما وافقه هو ما خالفه قيل
له قال الشيخ ابو الحسن الاشعري السواد يوافق السواد لنفسيهما
ويخالف البياض لنفسيهما لاستحالة توهم الموافقة والمخالفة في الشيء
الواحد اذا انفرد في الوجود فان قيل لو جاز ان يكون علم الله وقدرته
صفة له ويكون بقاء لنفسه حتى يكون باقيا ببقاء هو نفسه فلنا

لم لا يجوز



لم لا يجوز ان يكون العرض القائم بالجسم بقاء فيكون العرض باقيا ببقاء
نفسه قلنا لان العرض لا يجوز ان يكون بقاء لان كل عرض حادث و
في اول ما دخل في الوجود لم يكن بقاء فلم يكن باقيا ببقاء هو نفسه لان
نفسه ليس ببقاء وهذا بخلاف صفات الله تعالى فانها لم تكن محدثة
ليكون لها حالة لا توصف بالبقاء فثبت بهذا انا لا نقول بباق بلا بقاء
ولا بقيام صفة بصفة **فصل** صانع العالم عالم بالموجودات والمعدومات
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لان الموجب للعلم والعالمية
كون الذات مستلزما حصول صفات الكمال له ونسبة الذات الى
الكل على السوية فلم يكن ذاته بان يكون موجبة للعلم والعالمية في البعض
اولى من البواقي واحتج الشيخ ابو منصور رحمه الله فقال انه تعالى
اذ خلق كل الجواهر التي لم يمتحن في مصالح الممتحنين وخلق كل شيء
اريد به البقاء مع خلق ما به بقاؤه علم انه يعلم كيفية كل شيء وحاجته وما
به القوام والمعاش ولا قوة الا بالله وقال هشام بن الحكم احد رؤساء الروافض
وهشام بن عمرو احد رؤساء المعتزلة انه لم يكن عالما بما وراء ذاته اذ كل ذلك
معدوم وتعلق العلم بالمعدوم محال وقلنا في هذا القول رد العقل وهدم
الدين بيانه ان وجود الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله قبل وجود المفعول
اذ لا اثر لحصول العلم بعد وجود المفعول في احكامه واتقانه فمن لم يجوز
العلم بالمعدوم فقد جعل وجود الافعال المحكمة صادرة لا عن علم فاعله
وهذا مكابرة العقل ثم يقال لهؤلاء ان الله تعالى هل اخبر في كتابه عما يكون
في المستقبل من احوال القيامة وغيرها فان قالوا نعم يقال لهم اخبر عن علم
او لا عن علم فان اقروا انه اخبر عن علم فقد اقروا بكون المعدوم معلوما وان
انكروا الخبر بذلك او العلم به فقد هدموا دينهم وروي عن جهم بن صفوان
الترمذي انه كان يقول ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما حتى خلق
لنفسه علما فصار عالما وفي القدرة عنه روايتان وهذا باطل لانه ان
خلق القدرة لا بالقدرة فهو محال وان خلق القدرة بالقدرة كان الكلام

في القدرة الثانية كالكلام في الاولى ولانه لو خلق العلم قبل القدرة
فتخلقه بلا قدرة محال ولو خلق القدرة قبل العلم فتخليقها مع احكامها
بلا علم محال وهذا قول نعني حكايته عن الاطناب في ابطاله وقالت
طائفة من الفلاسفة ان الله تعالى عالم بالكليات وانكروا علمه
بالجزئيات وابو الحسين البصري احال العلم بان الشيء سيوجد
نفس العلم بوجوده فلا جرم التزم وقوع التغير في علم الباري بالجزئيات
المتغيرة وشبهتهم في ذلك انه لو كان عالما بان زيدا في الدار عند كونه
فيها فبعد خروجه من الدار ان بقي علمه بكونه فيها يكون جهلا
لا علما وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا والتغير على الله محال قلنا
ليس العلم عبارة عن حضور صورة مساوية للمعلوم منطبعة في نفس
العالم كما هو قول الفلاسفة ليتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية
بل العلم عبارة عن صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به وكان العلم
صفة ينكشف به الشيء كما هو ان كان زيد في الدار ففي الدار وان
كان خارجها فخارجها وكان انكشاف الشيء كما هو شرطا لتحقق العلم وما
هو شرط لتحقق العلم كيف يكون مزيلا له لحقيقته انا اذا علمنا طلوع
الشمس من مشرقها في الغد وفرضنا استمرار هذا العلم الى طلوع
الشمس وبعده لا نشك بان العلم الواحد يفيدنا الاحاطة بانه سيكون
الطلوع وانه كائن وانه قد كان فعلمنا ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم
بوجوده اذا وجد وانما نحتاج الواحد منا الى علم اخر لاجل طريان
الغفلة على العلم الاول ولما امتنع طريان الغفلة والنسيان على الباري
تعالى فلا جرم علمه بان الشيء سيوجد نفس علمه بوجود ذلك الشيء اذا وجد
فان قيل العلم بان الشيء سيوجد غير مشروط بكونه موجودا في الحال
وكونه عالما بوجوده مشروط بوجوده في الحال وما يكون مشروطا بالشيء
لا يكون عين ما لا يكون مشروطا بذلك الشيء قلنا سلمنا ان من شرط العلم
بوجود الشيء وجوده ومن شرط العلم بعدمه عدمه ولكن هذا لا يكون
قادحا

كما انا نعلم الان بكون يوم الجمعة غدا وليس مشروطا بالاحد يوم الجمعة الان م



في اتحاد العلم فان العلم صفة يتجلى بها الشيء كما هو وهذا المعنى مشترك
بين القسمين ومتحد في الحالين واما الاختلاف في شرط تحقق هذا
الموجود المشترك ولا يلزم من اختلاف الشرط اختلاف المشروط
توضيحه ان اختلاف الاحوال في شيء واحد لا يزيد على الاختلاف بين
الذوات المختلفة والعلم لم يتعدد بتعدد الذوات فكذا بتعدد الاحوال
والذي يحقق هذا انه اذا احدث لنا علم بوجود شيء فعلم العلم به
نفس ذلك العلم اذ لو علمناه بعلم آخر لتسلسل الى غير نهاية فيكون
ذات العلم واحدا وله معلومان مختلفان فاذا جاز احاطة علم واحد
بمعلومين مختلفين في حقنا فلان يجوز في الباري تعالى مع اتحاد
علمه وتنزهه عن التغير اولى فان قيل لو كان الله تعالى عالما
بجميع الجزئيات التي توجد في لايزال لكان عالما بكل ما يصدر
من افعالهم ومما لا يصدر عنهم وكل ما علم الله وجوده امتنع عدمه وما
علم عدمه امتنع وجوده فلم يبق لشيء من الحيوان قدرة على الفعل والترك
وحينئذ يلزم ان يكون التكليف والامر والنهي عبثا قلنا خلاف
معلوم الله تعالى لا يكون محالا في نفس الامر والا لم يكن قادرا حينئذ
لان ما خلق لم يصح تركها وما لم يخلق لم يصح خلقها ولان العلم بالوقوع
تبع للوقوع اذ العلم تابع للمعلوم والقدرة على الايقاع اصل للوقوع
والتبع من الشيء لا يكون مانعا للاصل لحقيقته ان الله تعالى يوصف
بالقدرة على ان يخلق ما علم انه لا يخلقه كالقيامة الان ولم يكن قدرته
عليه قدرة على ان يجعل علمه غير علم لان العلم بالوقوع اذا كان تابعا
للوقوع فلو وقعت القيامة الان لكان عالما بوقوع القيامة لا بعدمه
فلا يتصور ان يصير علمه غير علم وثبت ان العلم بعدم وقوع الشيء
لا يمنع القدرة على ايقاعه والا لم يكن قادرا على ايقاع القيامة الان

ولكن انه قادر على خلق خلاف معلومه وانه تعالى معلومه عدم خلق غير هذا العالم مع انه قادر على خلق الف الف عالم مثل هذا العالم م

ثم يقال لهم ان الله تعالى هل كان في الازل عالما بان يوجد العالم ام لا لا
جائز ان لا يكون عالما لانه تجهيل محض وذلك باطل واذا كان عالما بذلك
فلا بد وان يبقى ذلك العلم الازلي زمان وجوده اذ القديم لا ينعدم واذا
بقي العلم بان يوجد زمان وجوده ثبت الاتحاد في ذات العلم حال وجود
العالم وعدمه وانما الاختلاف في نسبة العلم واضافته الى المعلوم باختلاف
حال المعلوم لحقيقة انه بقي ذات العلم وانقطع نسبته عن وجوده المنتظر
الى وجوده الواقع على ان العلم لم يتبدل ذاته بتبدل النسبة والتعلق
للخصوم بظاهر الايات منها قوله تعالى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا و
قوله تعالى حتى نعلم المجاهدين لان الاستقبال انما يكون بحصول
المعلوم فنقل له العلم توسعا من حيث لا يتصور وقوع كائن الا والعلم
الازلي محيط به فلملازمة بينهما صح التعبير باحدهما عن الاخر ولان الجزاء
من الله تعالى انما يكون على العمل لا على العلم فاطلق لفظ الاستقبال
على العلم واراد العمل كما قال تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم
الله الذين جاهدوا منكم اي ولم يقع منكم وصبر على البلاء وقوله تعالى — جهاد
ليبلوكم ايكم احسن عملا لان الابتلاء من الله تعالى ليس ليثبت له العلم
كما في حق من يجوز عليه الجهل بالعواقب بل ليظهر ما علم في الازل
على ما علم وكذا المراد بقوله تعالى ليعلم من يتبع الرسول ليعلم كائنا ما قد
علم انه يكون وليعلم موجودا ما قد علم انه يكون يوجد وكذا قوله تعالى
لنعلم اي الحزبين لنظهر ما كنا علمناه على ما علمنا وكذا قوله لننظر كيف
تعملون لنظهر عملكم على ما كان علم واستعمال لفظة الترجي في قوله تعالى
لعله يتذكر او يخشى من الله تعالى واجب وكان ذلك اخبارا على القطع
او ذكر ذلك لترجية غيره ليفعل ذلك الفعل على رجاء منه ان يحصل
المقصود مصر الصانع تعالى قادر خلافا للفلاسفة ومعناه ان تاثيره
في وجود العالم بالقدرة والاختيار لنا في ذلك ان الباري تعالى لو كان

موجبا بالذات لا بالقدرة والاختيار فتاثيره في وجود العالم ان لم يتوقف
على شرط يلزم من قدمه قدم العالم وقد ابطلناه وان توقف على شرط
فذلك الشرط ان كان قديما عاد الالزام وان كان حادثا فالكلام فيه
كالكلام في الاول ولزم التسلسل فيلزم منه حوادث لا اول لها واذا
بطلت هذه الاقسام كلها ثبت انه تعالى قادر مختار فان قيل لم قلتم
بانه لو كان موجبا بالذات يلزم من قدمه قدم العالم وجاز تخلف
الاثر عن الموجب بالمانع او جاز ان يكون موجبا لذاته وجود العالم في
لا يزال في وقت مخصوص الا ترى ان القدرة ان لم يكن موجبة لوجود المقدور
ولكن كانت موجبة لصحة وجود المقدور ثم انه تعالى قادر في الازل ولم
يصح وجود المقدور فيه قلنا لو كان موجبا بالذات لكان وجوده علة
لوجود العالم وانفكاك المعلول عن علته لا يجوز ولا يتصور لوجود المعلول
مانع بعد وجود العلة ~~ولا يجوز ايضا~~ الا ترى ان قيام الحركة او السكون
بذات لما كان علة لصيرورة الذات متحركا او ساكنا لم يتصور وجود
المانع عن المعلول بعد وجود العلة ولا يجوز ايضا ان يكون العلة موجبة
لوجود المعلول في وقت دون وقت بل المعلول لا ينفك عنها بخلاف القدرة
الازلية فانها وان اوجبت صحة المقدور لكن وجود الحادث في الازل
غير مقدور ولا يرد نقضا فان قيل اذا جاز تراخي المقدور وصحته عن — لاستحالة اجتماع الحدوث والقدم في شيء واحد
القدرة الازلية لم لا يجوز تراخي وجود العالم عن الموجب الازلي الى وقت
مخصوص فان الازل مناف لحدوث العالم وكان تحقق الازل كالمانع
لحدوثه قيل له الجواب عنه من وجوه احدها ان نسبة الموجب بالذات
الى جميع الاوقات على السوية فلو اختص ايجابه بوقت لزم اختصاص
الايجاب بذلك الوقت بدون مخصص ومرجح ولا يلزم منافي القدرة
والارادة ذلك لان الارادة شانها التخصيص والترجيح والثاني

ان تاثير الموجب بالذات في العالم ان كان مشروطا بحضور الوقت الذي وجد فيه العالم نعود التقسيم الذي ذكرنا في العالم في ذلك الشرط فان تاثير الموجب الازلي في ذلك الشرط ان لم يتوقف على شرط او توقف على شرط قديم يلزم قدم ذلك الشرط الحادث وان توقف على شرط اخر حادث لزم التسلسل وانه باطل والثالث ان القدرة الازلية لا توجب المقدور وانما تصح وجوده في الازل لانه هو المقدور دون وجوده في الازل اذ وجود الحادث في الازل غير مقدور وهذا خلاف القديم الموجب بالذات فانا ندعي قدم العالم بدل حدوثه فيقدر تعلق وجوده به ولا احالة في ذلك انما الاحالة في وجوده بصفة الحدوث في الازل ولو سلم احالته في الازل على ذلك التقدير لكن لا يستحيل وجوده قبل وقته الذي وجد فيه بمقدار متناه اذ لم يصر بذلك ازليا وكذا قبل ذلك المقدار بمقدار اخر متناه الى ما لا يتناهى ويلزم من ذلك وجود العالم قبل وجوده لانه لا يفرض وقت لوجوده الا والموجب بالذات موجود والازل المانع منعدم فوجب الاعتراف بقادر مختار كيلا يلزم هذا المحال ثم الفلاسفة ان امكنهم ان يتخلصوا عن خصوص الوقت بدعوى قدم العالم مع ظهور بطلانها لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بهيئة خاصة ومقدار بمقدار خاص وكان نقايضها في العقل ممكنا فان حركات بعض الافلاك من الشرق الى الغرب وبعضها من الغرب الى الشرق وكذا بعض السيارات مختص بسرعة السير وبعضها ببطء السير وعكس ذلك ممكن في العقل والذات القديمة لا يناسب بعض الممكنات دون البعض فكيف يعين هذه الهيئة والكمية عما يقابلها ويساويها من كل وجه وكذا اختلاف المتجانسات وتباين المتماثلات في الصفات مع اتحاد سببها



الاخر ما كحسمه والماهيه وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال انما جعلنا ان بنائيها وبسبب ذلك يحصل التمايز بينهما ويكون ذاته المخصوص كافية مستقلة في اقتضاء صحة العالمية والقادرية عليه ويدرس الدا... بحالها ما كحسمه والماهيه لسائر الذوات فيكون مستقلة باقتضاء هذه الصحة في حقه ولا حاجة الى امر زائد على ذاته وهذا المنع ذكره ابو الحسين البصري وابن الخطيب استحسنه في سائر كتبه

دليل على وجود صانع قادر يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بعزته والى هذا المعنى اشار قوله تعالى تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون

## فصل

اتفق العقلاء على انه تعالى حي ثم اختلفوا في معناه فذهب الجمهور من الفلاسفة وابو الحسين البصري الى ان معناه انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى انه صفة والحجة لنا انه لولا اختصاص ذاته بالاجله صح ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصحة اولى من لا حصولها

## فصل

الباري عز وعلا سميع بصير وهما صفتان زايدتان على العلم وقالت الفلاسفة وابو القسم الكعبي وابو الحسين البصري ان ذلك عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات ويلزمهم بهذا القول ان الواحد منا اذا علم حصول صوت مسموع او لون مرئي بخبر الصادق ووجه اخر يكون سامعا رائيا فيكون الاعمى بصيرا والاصم سميعا لنا انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها وضد السمع والبصر نقص والنقص على الله تعالى لا يجوز ولا يلزم على هذا سائر الادراكات من الشم والذوق واللمس فان فقدها نقصان لان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع السمع والبصر القدر الذي هو كمال دون الاسباب التي هي مقترنة بها عادة من المماسة والملاقاة كما جوزوا ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر لكن لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر لا يمكن اطلاق غيره ولانه تعالى وصف ذاته بهما ولا شك ان لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجاز فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز انما يجوز اذا لم يمكن تقريره على الموضوع وحينئذ يصير الخصم محتاجا الى اقامة الدليل على امتناع اتصافه بالسمع والبصر لتحقق ما

ذكرنا ان العلم صفة كمال والسمع والبصر كمال بان للعلم فان من علم
شيا ثم راه او سمعه استفاد مزيد كشف وكمال فيجب ان يكون ذلك
الكمال حاصلا للبارى والمعتزلة انما اولوا السمع والبصر بالعلم
لمعنيين احدهما انهم لا يثبتون لله تعالى صفة في الازل فلم يمكنهم اثبات
السمع والبصر الازليين ولا حادثين لانه ليس بمحل للحوادث والثانى
ان ذاته مستحيل الروية فلم يمكنهم القول بكونه رائيا لنفسه في الازل
ولا سامعا لكلامه عندهم **الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى**
البارى عز وعلا متكلم بكلام واحد ازلى قائم بذاته ليس من جنس الحروف
والاصوات وهذه العبارات تسمى كلام الله لدلالتها عليه فان عبر بالعربية
فهو قران وان عبر بالسوريانية فهو انجيل وان عبر بالعبرانية فهو توراة
والاختلاف في العبارات المودية لا عليه كما ان الله تعالى يسمى بعبارات
مختلفة بالالسنة وفي لسان واحد بالفاظ مختلفة والمسمى واحد
وزعم جمهور المعتزلة ان كلام الله تعالى عرض محدث احدثه الله تعالى
في محل فصار به متكلما وكلامه من جنس الحروف والاصوات وكذا
عند الجبائى الكلام حروف مولفة واصوات متقطعة على وجه مخصوص
فيكون الحروف كلاما مكتوبا او مقروا وعند ابنه ابى هاشم المقروء كلام دون
المكتوب حتى ان ما في المصحف وما في اللوح المحفوظ لا يكون كلاما عنده لنا
ان كلام الله تعالى لو كان مخلوقا اما ان خلقه في ذاته كما زعمت الكرامية
فيصير محلا للحوادث واما ان خلقه لا في محل وهو محال ولا قايل به على انه
لم يكن ذاته به متكلما حينئذ لعدم الاولوية ولو خلقه في محل اخر
كما زعمت المعتزلة فيكون المتكلم هو المحل اذ المتصف بالصفات محالها
ويشتق اسم الفاعل منها لمحالها دون موجدها كالحيوة والعلم والقدرة
والسمع والبصر فان قيل ما وجد بخلق الله تعالى ان لم يمتنع اتصاف
المحل به كان صفة للمحل كالسواد والبياض والكلام في الحى وما يمتنع
اتصاف المحل به كان صفة للموجد كخلق الكلام في الجماد لاستحالة

كون

صح لحدوث الكلام

عنده صح



كون الجماد والموات متكلما قلنا لا نسلم امتناع اتصاف الجماد بالكلام
اذا قبل الكلام ووجد فيه وانما يستحيل وصفه بالكلام ان لو لم يقبل انه لم
الكلام واستحال وجود الكلام فيه ولان المصحح للاتصاف ان كان هو المحلية
وجب ان يكون المتصف بالصفات هو المحال دون الموجد وان كان
المصحح هو الايجاد وجب ان يكون المتصف بالصفات هو الموجد لا المحال
فاما الاتصاف به للموجد تارة وللمحل اخرى تحكم بلا دليل وتفرقة
بدون الفرق على ان المعتزلة ناقضوا كلامهم حيث قالوا في مسئلة خلق
الافعال لو كان افعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان
مخلوقة لله تعالى لكان المتصف بهذه الصفات هو الله تعالى مع صلاحية
الاتصاف بهذه الصفات للعباد والثانى ان الحى يصح اتصافه بالكلام
والله تعالى موصوف به بلا اختلاف وما كان صفة الله تعالى فهو من صفات
الكمال ونعوت الجلال فلو كان حادثا لكان موصوفا بضده وهو نقص
تعالى الله عن ذلك فان قيل جاز ان يكون عاريا عن الكلام وضده في
الازل كما يعرى عن الحركة وضدها في الازل قلنا المدعى ان ما لا يستحيل
وصفه به لا يعدم الا بوجود ضده والكلام من هذا القبيل بخلاف
الحركة والسكون لانه يستحيل وصفه بهما فلا يلزم من عدم احدهما وجود
الاخر والثالث ان الكلام لو كان حادثا لكان التعرى عنه في الازل
ثابتا والتعرى في الازل ان كان لذاته يستحيل ان يصير متكلما مع قيام
ذاته الموجب للتعرى وان كان لمعنى قايم به فان كان المعنى باقيا فكذلك
وان انعدم ذلك المعنى ثم قبل الكلام كان ذلك المعنى حادثا اذ القديم
لا ينعدم والذات لم تخل عن الكلام وعن ذلك المعنى الحادث وما لا يخلو
عن الحادث حادث والرابع ان الكلام لو كان حادثا لكان عرضا مستحيل
البقاء فما نزل من القران انعدم لاستحالة بقائه فلم يبق اليوم لله تعالى
كلام ولا امر ولا نهى وبطلت الشرائع وبقاء الشرائع عندنا انما كان لان

امر النبي صلى الله عليه وسلم ونهيه وان كان عرضا لكن كانا مظهرين لامر
الله تعالى ونهيه دالين عليهما فبقي الحكم لبقاء امر الله ونهيه وما تقول
المعتزلة للتخلص عن هذا الالزام ان كلام الله وان انعدم بقيت الشرايع
لبقاء الاجماع على ذلك لشرايع كلام باطل لانا الاجماع كان حجة بالقران
فيبطل بانعدام الكلام وللخصوم اسولة نقليه وعقليه فمن النقليه قوله
تعالى انا جعلناه قرانا عربيا والجعل والتخليق واحد وقوله تعالى
وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون والتمسك به بثلاثة اوجه احدها انه جعل القول
جزاء للارادة والجزاء لا بد ان يكون بعد وجود الشرط فيكون قوله
حادثا والثاني انه ذكر تكون الكاين بحرف الفاء وانه للتعقيب فيقتضي
ان يكون عقيب قوله كن من غير فصل والمتقدم على المحدث بزمان لا يكون
قديما والثالث ان قوله كن مركب من حرفين متعاقبين لا يمكن
النطق بهما في وقت واحد وله بداية ونهاية فلا يكون قديما قلنا النصوص
دلت على حدوث الحروف والاصوات ولا نزاع فيه بل نحن ذلك
وانما نحن ندعي قدم القران بمعنى اخر وهو الجزء يدل عليه الحروف والصوت
وفي هذه الايه ما يدل على ان المراد بقوله كن الصفة الازلية لا هذا الحادث
فان احداث الحادث بالحادث يؤدي الى الدور او التسلسل وذلك باطل
على ان قوله كن فيكون كناية عن كمال القدرة ونفاذ المشية ومنها قولهم كلام
الله مع توحده لو جاز ان يكون امرا ونهيا وخبرا لجاز ان يكون العلم سبحانه
وتعالى حيا عالما قادرا لذاته قلنا الكلام واحد والصفة واحدة وكونه امرا
ونهيا وخبرا من اوصافه وخصايصه مع ان الامر بالشيء نهي عن ضده والاخبار
عن حسنه وقبح ضده فكان ذلك بمثابة كون السواد لونا عرضا حادثا موجودا
من حيث انها اوصاف موجود واحد امكن اندراجها فيه بخلاف كون الذات
حيا عالما قادرا فان لكل وصف خاصية تخالف الوصف الاخر وفايدة تخالف
فايدة الاخر وله خصوص وصفه ضد تخالف ضد الاخر ولا يمتنع وجود بعض



هذه الاوصاف مع ضد صاحبه مثل عالم غير قادر وعلى العكس ايضا
فلم يمكن اندراج هذه الاوصاف مع اختلاف خصايصها وفوايدها
تحت قضيه وجود واحد فكان هذا بمنزلة كون الصفة الواحدة علما
وقدرة وحيوة وكون الشيء لونا وطعما ورايحة وهذا محال ومنها قولهم
ان الله اخبر عن ارسال نوح عليه السلام بلفظ الماضي في قوله انا ارسلنا
نوحا فلو كان كلامه ازليا يلزم الاخبار عن وجود ما لم يكن موجودا وانه
كذب وكذا امر موسى عليه السلام بخلع النعل ويحيى عليه السلام باخذ
الكتاب ولا يحسن في العقل ان يقول يا موسى اخلع نعليك يا يحيى خذ الكتاب
مع ان هناك ليس موسى ولا يحيى ولا النعل ولا الكتاب قلنا قام بذات
الله تعالى خبر ارسال نوح وموسى عليهما السلام لقال انا نرسل وبعد
ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القايم بذاته
لا يختلف وكذا قوله تعالى اخلع نعليك لفظ يدل على امر والامر اقتضاء
طلب يقوم بذات الامر وليس من شرط قيامه ان يكون المامور موجودا
فاذا وجد المامور كان مامورا بذلك الاقتضاء من غير تجديد اقتضاء
كما انه ليس من شرط قيام القدرة ان يكون المقدور موجودا فكم من شخص
ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده ويقدر
في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم فلو قدر بقاء ذلك الاقتضاء الى ان
يوجد الولد ويخلق له علم بما في نفس الاب من غير لفظ مسموع من الاب
يعلم الابن انه مامور من جهة الاب بطلب العلم وقوله اطلب العلم
دليل على ذلك الاقتضاء الذي هو الامر حقيقة فكذلك يفهم من الامر
القايم بذات الله تعالى والالفاظ الداله عليه حادثة والمدلول قديم فان قيل
ما اشرتم اليه من وجدان الاقتضاء في النفس حال عدم المامور ليس بامر
وانما هو تقدير امر وتصويره في النفس ان لو كان كيف يكون والكلام الازلي
ليس تصويرا ولا تقديرا قلنا هذا يبطل بالعلم فان العلم الازلي عندنا
والعالمية الازلية عندكم يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات فاما التقديرات

الجائزة في كل جوهر او عرض لا تتناهى اذ ما من وقت من الاوقات او قطر
من الاقطار الا ويجوز وجود هذا الجوهر فيه على البدل والعلم القديم
تعلق بها وقوعا وتقديرا وكذا ورد التقدير بما يستحيل وقوعه قال الله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وليس لقائل ان يقول ليس هذا علما
حقيقيا وانما هو تقدير علم كذلك الكلام في الاقتضاء الذي نجده في انفسنا
اذ الكلام الازلي له تعلق بالمتعلقات نحو تعلق العلم بالمعلومات والتقدير انما
يتصور في المتعلقات لان العلم والكلام لحقيقة انه لم يبعد تعلق القدرة
او القادرية في الازل بانه لا يزال فكذا لم يبعد اثبات كلام ازلي هو اقتضاء
وخبر ممن سيكون اذا كانوا في لا يزال ومنها قولهم ان كلام الله تعالى لو
كان ازليا لكان باقيا لان ما ثبت قدمه استحال عدمه فيلزم بقاء الامر
بعد الفراغ من الايتمار وانه محال لان بعد الايتمار لم يبق الامر متوجها
عليه واذا ثبت ان ذلك الامر زال ثبت انه كان محدثا لا قديما تحقيقه
ان النسخ جائز اجماعا وانه عبارة عن رفع الحكم او انتهائه واياما كان
فهذا يقتضي زوال ذلك الامر ورود ذلك الخطاب بعد ثبوته قلنا لا نسلم انه يقتضي
زوال الامر بل زوال تعلق الامر بالمامور والمامور به وزوال التعلق لا يقتضي
زوال الامر كقدرة الله تعالى فانها متعلقة بايجاد العالم ولما وجد العالم
لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد الموجود محال وزوال ذلك التعلق لم يقتض
حدوث قدرة الله تعالى فكذا القول في الكلام ومنها قولهم ان الذات يستحيل
ان يتصف بصفة واحدة امرا ناهيا فوق ما يستحيل ان يكون معنى واحد
عالما قادرا والصفة الواحدة يستحيل ان يكون امرا ونهيا فوق ما يستحيل
ان يكون علما وقدرة للتضاد بين الامر والنهي دون القدرة والعلم قلنا الامر
والنهي من الاسماء الاضافية لانه لم يكن امرا ونهيا بذاته بل باعتبار كونه
دعاء الى الغير بالاتيان او الترك وكل امر نهي عن ضده وكل نهي امر بضده
وما هذا شانه لا يستحيل اجتماعهما عند اختلاف الجهة كالاب والابن
والقريب والبعيد فاذا كل امر نهي وكل نهي امر لكن باعتبارين فلا تضاد
بينهما كما لا تضاد بين الابوة والبنوة عند اختلاف الجهة وانما التضاد



الى الكتابة الدالة والعبارة الدالة وحفظ الالفاظ الدالة في هذه المحال كما
يقال الله مذكور بالسنتنا معبود في محاريبنا وهو مكتوب على هذه
الكاغدة ولم يرد بذلك حلول ذاته في الالسنة والمحاريب والكاغدة
والله الموفق ثم الفلاسفة وان قالوا بان الله تعالى متكلم ولكن لا يثبتون
كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون سماع الصوت
في اذن النبي صلى الله عليه وسلم اما في النوم او في اليقظة من غير ان يكون
لذلك الصوت وجود في الخارج وهذا هدم الدين ورد الشرع لان
ما يدركه النائم خيال وصار مدار معرفة النبي صلى الله عليه وسلم كلام الله
تعالى التخيل الذي يشبه اضغاث الاحلام على انه لو جاز ان يصير متكلما
بما يحدث في دماغ غيره لجاز ان يصير مصوتا متحركا به وذلك باطل
ثم اختلف اهل السنة ان كلام الله تعالى هل هو مسموع منهم من قال
كلام الله غير مسموع على العادة الجارية ولكن يجوز ان يسمع كلامه على
خلاف العادة بطريق الكرامة كما سمع موسى عليه السلام على الطور ومحمد
صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وقال الاشعري يجوز ان يسمع والاصل عنده
ان كل موجود كما يجوز ان يرى يجوز ان يسمع وقال بعضهم لا يجوز لانا انما جوزنا
رؤية كل موجود لانا وجدنا الرؤية مشتركة بين الموجودات المختلفة حقائقها
فيما سوى مطلق الوجود والحكم المشترك لا بد له من علة موجودة مشتركة
ولا مشترك الا الوجود اما السمع لم يتعلق بغير الاصوات في الشاهد حتى
يفتقر الى علة مشتركة فجاز ان يكون علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط فلا يسمع
الا الصوت قال ابو اسحق الاسفرايني من تلامذة ابي الحسن الاشعري هذا
مذهب جملة متقدمي اصحابنا وهو اختيار الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله
فقال ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله وكان اختصاصه
به لما ان ذلك الصوت بخلق الله تعالى بلا واسطة كسب الخلق والله القادر
**الكلام في الارادة** الارادة مشتقة من الرود وهو الطلب في تعال
اذا الميل ويجوز ان يكون الاصل هو الميل الا انه استعمل في الطلب لما ان

بل قيل تارة الى النمنة وتارة الى البشرة ويجوز ان يكون الاصل هو الطلب الالاه استعمل في الميل الى الميل عن سنن الاستقامة صح

الطالب للشيء لامثلى على سنن الاستقامة لن يكون الا لطلب الشيء وقيل في حدها انها معنى ينافي الكراهيه والاضطرار ويوجب لمن يحل القصد والاختيار وقيل انها معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه وهذا تعريفها باثرها وهي بعينها المشيه عند المتكلمين ولم يفرق بينهما احد من المتكلمين الا الكرامية فانهم يزعمون ان المشيه صفة واحدة ازلية يتناول ماشاء الله والارادة حادثه في ذات الله يتعدد بتعدد المرادات تعالى الله عن ذلك ثم اتفق المسلمون على ان الله تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه قال بعض المعتزلة الارادة ليست بامر زايد على الداعي الى الفعل وفسروا الداعي في الخلق لحصول العلم او الظن او الاعتقاد برجحان احد الجايزين وفي الخالق بالعلم باشتماله على الرجحان اذ الظن والاعتقاد فيه ممتنع وذلك باطل فان العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من الماء فانه لابد وان يرجح احدهما على الاخر لمعنى زايد على الداعي المفسر لانه لما استوى القدحان في جميع المنافع المعلومة او المظنونة وكان الداعي المفسر مشتركا والمرجح هو ارادة احدهما غير المشترك واستحال ان يكون غير المشترك عين المشترك وقال النظام و البغداديون من المعتزلة لا يوصف الله تعالى بالارادة على الحقيقة بل يوصف بها مجازا فاذا قيل اراد الله كذا ان كان فعل نفسه فمعناه انه غير مكره ولا ساه وان كان فعل غيره فمعناه انه امر به وتفسير الارادة بالمعنيين باطل اما المعنى الاول فلانه لزم ان يكون الاعراض والجمادات مريدة لانها ليست بمكرهة ولا ساهيه واما المعنى الثاني فلان الله تعالى قال ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا فلو كان الارادة امرا يلزم احد الامرين وهو اما القول بان الله تعالى لم يامر بالايمان من لم يومن منهم او القول بوجود ايمان كل من امر به وكلاهما كذب محض ولان اختصاص افعال العباد باوقاتها وخصايص صفاتها يقتضي القصد منهم الى تخصيصها باوقاتها كذا اختصاص المفعولات بوجه دون وجه في الغايب

سفى



سفى الارادة المخصصة اذ الادلة العقلية لزم اطرادها الا ترى ان احكام الفعل في الشاهد كما دل على علم الفاعل فقد دل عليه في الغايب ايضا ولو جاز تفسير الارادة في الغايب بنفي السهو والغلبة والاكراه لجاز تفسير العلم والقدرة والحيوة بنفي اضدادها من الجهل والعجز والموت فان قيل الارادة في الشاهد العلم والميل والتمني والتشهي فليكن في الغايب كذلك قلنا ان الانسان كما يحس من نفسه العلم بالشيء يحس من نفسه ارادته وقصده اليه فقد يعلم الشيء ويتمناه ويميل اليه نفسه وهواه ولا يريده كالصايم يشتهي الطعام ويميل اليه ولا يريده وعلى العكس المريض قد يريد الفصد والحجامة وشرب الدواء ولا يشتهيه ولا يميل نفسه اليه فان قيل انما يدل الفعل في الشاهد على القصد لان علمه غير محيط بالمغيب عنه والباري تعالى عالم بالغيوب على حقايقها فوقع الاجزاء بكونه عالما عن كونه مريدا قلنا لو وقع الاكتفاء بكونه عالما عن كونه مريدا لوقع الاكتفاء بكونه عالما عن كونه قادرا موجدا فان قال الوجود يقع بايجاد القادر قلنا الاختصاص يقع بالارادة وهذا لان العلم لا يوقع الشيء بل هو تبع الواقع وكذا القدرة والايجاد لا يقع بهما الاختصاص فلابد من زايد على العلم والقدرة والايجاد وقال اهل الحق انه تعالى مريد بارادة ازلية قايمة بذاته والدليل على ذلك اختصاص المفعولات بوجه دون وجه ووقوع المصنوعات بهيآت واوصاف مخصوصة واماكن وازمان متفرقة تجوز في العقل وقوعها على خلاف ما هو واقع فان المتقدم منها جاز ان يكون متاخرا والمتاخر متقدما فاختصاصها مع امكان نقايضها لابد له من مرجح وذات القديم تعالى لا يكون مرجحا لان نسبة الذات الى كل الصفات على السواء وكذا قدرته لان نسبة القدرة الى المقدورات كلها على السواء وكذا علمه بالوقوع تبع للوقوع ويتعلق به على ما هو عليه فلو كان الوقوع تبعا لذلك العلم لزم الدور ومعلوم ان الحيوة والسمع والبصر والكلام لا تصلح لذلك فلابد من اصطلاح اثبات صفة تصلح للترجيح والتخصيص وهي المسماة بالارادة ولولاها لم تعلقت بها دون اضدادها مع تساويهما الى الامكان

لان هذه الاوصاف كلها بالنسبة الى ذاته تعالى على السوية

بها

لان العلم

وصحة تعلق الارادة بها لان هذا سوال خطا لان المراده شانها وخاصيتها
التخصيص والترجيح كما لا يقال الكسر لم اوجب الانكسار والعلم لم اوجب
الانكشاف لان هذا حقيقته وخاصيته ولانه تعالى لو لم يكن مريدا لكان
مضطرا في افعاله والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة غيره اذ ما وجد من
المضطر محض تعلق غيره لا اكتساب له ولا قدرة له عليه وهذا امارة الحدوث
تعالى الله عن ذلك وقالت النجارية انه مريد لذاته وقد مر دليل بطلانه
والقائلون بالارادة اختلفوا فيها قالت الكرامية انه مريد بمريدية وكان
في الازل كذلك وهي قدرته على الارادة واحدث العالم بارادة حادثة
في ذاته تعالى الله عن ذلك وقالت المعتزلة انه مريد بارادة حادثة لا في محل
وهذا باطل من وجوه احدها ان الارادة الحادثة عرض ووجود العرض لا في محل
محال والثاني ان الارادة لو حدثت لا في محل لكان نسبة تلك الارادة الى
ذات الباري كنسبتها الى سائر الذوات فوجب ان يثبت صفة المريدية
لكل من يصح ان يكون مريدا من الحيوانات بتلك الارادة وذلك باطل والثالث
ان الارادة لو حدثت اما ان حدثت بنفسها وهو محال اذ لو جاز هذا في الارادة
لجاز في جميع العالم فتعطلت دلالة ثبوت الصانع وان حدثت باحداث الله
تعالى فاما ان احدثها بلا ارادة وهو محال لانه كان مضطرا في احداثها
ولانه لو جاز فيها لجاز في العالم فتعطلت الارادة وان احدثها بالارادة
فالكلام في الارادة الثانية كالكلام في الاولى ولزم التسلسل ولا يلزم قوله
تعالى ولئن شئنا ولو شئنا واذا اردنا لان معناه لو كان مشيتنا
وارادتنا واقعة لوقوع هذا الخبر او الشر لكان كما اردنا والله الهادي

## الكلام في التكوين والمكون

قال اهل الحق الصفات كلها ازلية قائمة
بذات الله تعالى وقالت الاشعرية والمعتزلة ما كان من صفات الفعل
فهو حادث غير قائم بذاته نحو التكوين والترزيق والاحياء والاماتة
غير ان الكلام من صفات الذات عند الاشعرية لان الفارق بينهما انما
لا يلزم بنفيه النقيصة فهو من صفات الفعل وما يلزم بنفيه النقيصة
فهو من صفات الذات والكلام من هذا القبيل وعند المعتزلة ما يثبت
ولا ينفى

اي يكون حدوث العالم واقعه منه من غير احداث الله تعالى



ولا ينفى فهو من صفات الذات وما يثبت وينفى فهو من صفات الفعل
والكلام من هذا القبيل لانه صح ان يقال كلم موسى ولم يكلم فرعون و
قال اهل السنة تقسيم صفات الله بقسمين خطاء لان الفعل صفة الذات
ونحن وان قلنا صفة الذات وصفة الفعل فانما نعني بصفة الفعل صفة
هي فعل ولا نعني شيئا آخر فاذن لا فرق بين صفة الذات وصفة الفعل
ثم اختلفوا في التكوين فزعم الاشعري انه عين المكون وعامة المعتزلة
على انه وراء المكون واختلفوا في محله قال ابو الهذيل انه قائم بالمكون
وقال ابن الروندي وبشر بن المعتمر انه لا في محل وقالت الكرامية
انه حادث قائم بذات الله تعالى لنا انه تعالى وصف ذاته بالخالقية
بقوله هو الله الخالق الباري وذاته قديم وكلامه ازلي فلو كان التكوين
حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به في الازل فيكون كذبا او مجازا والثاني
انه صفة مدح فلو لم يكن خالقا قبل وجود الخلق لاكتسب بوجودهم
صفة مدح فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره تعالى الله عن ذلك
والثالث ان التكوين لو كان حادثا لافتقر الى تكوين آخر فتسلسل
او ينتهي الى تكوين ازلي وهو المطلوب والرابع انه لو كان حادثا اما ان
حدث في ذات الباري وهو محال لما مر او حدث لا في محل وهو محال لاستحالة
قيام الصفة بدون المحل او انه لم يكن اتصاف ذات الباري به اولى
من اتصاف ذات آخر او في محل آخر وهو محال ايضا لان التكوين لو
كان قائما بمحل آخر لكان المكون ما قام به التكوين اذ الموصوف
بالصفات محالها كالسواد والبياض والحركة والسكون وافقنا
الاشعري في سائر الصفات ثم زعم ان الخالق والموجد غير من قام به
الخلق والايجاد وهذا تناقض والخامس لو كان التكوين هو المكون
او قائما به لكان وجوده بنفسه اذ المكون حاصل بالتكوين فيكون قديما
ولان السواد المكون هو بعينه تكوين عندكم فكل ذات قام به السواد
قام به التكوين ضرورة اتحادهما فاذا وصفت الذات بانه اسود لقيام

اي لو جاز بلا احداث لجاز ان يكون العالم حادثا بلا احداث وفي هذا تعطيل الصانع سبحانه وتعالى

السواد به لزمك ان تصفه بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم تصف
الله بانه اسود لان السواد لم يقم به لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لان
التكوين لم يقم به لحقيقته ان من كان موصوفا باحد معنيي صفة كان
هو الموصوف بالمعنى الاخر كالكلام اذا كان موصوفا بالصدق وبالكلام
فالمتكلم به هو الصادق والصادق به هو المتكلم به ويستحيل ان يكون
الصادق به غير المتكلم به والذي يوضح بطلانه ان الخلق صفة للخالق
كالعلم والقدرة صفة للعالم والقادر فلو كان الخلق عين المخلوق
لكان ابليس واعوانه وجميع الاقذار والانتان صفة لله تعالى وهذا
باطل لحقيقته انه تعالى اخبر عن التكوين بقوله كن وعن المكون بقوله
فيكون فدل على تغايرهما وكذا اخبر عن وقوع قوله على الشيء ولا شك ان
القول غير الذي وقع عليه القول ثم لا يصح الخطاب للموجود بكن موجودا
ولا للمعدوم لانه ليس بشيء يخاطب فيكون عبارة عن سرعة الايجاد
بلا كلفة فان قيل اتحاد العلم والمعلوم جائز فان الله تعالى يعلم علمه
بعلمه فلم لا يجوز اتحاد الفعل والمفعول قلنا لان الفعل موثر في المفعول
كالقدرة في المقدور فلا بد من التغاير بين الاثر والموثر فاما العلم فلا تاثير له
في المعلوم فانه لا يغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما محالا على ان
اتحاد العلم والمعلوم جائز في الشاهد وكذا في الغايب فاما اتحاد الفعل و
المفعول غير جائز في الشاهد لاستحالة كون الضرب مضروبا
والقتل مقتولا والاكل ماكولا فكذا في الغايب اذ الشاهد دليل الغايب
فان قيل لو كان المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحالة
وجود فعل هو مفعول كما استحال وجود ضرب هو مضروب وفعل
الانسان عندنا وعندكم مخلوق الله تعالى ومفعوله قلنا قياسكم ان الفعل
لو كان غير المفعول وجب ان يستحيل وجود فعل هو مفعول كما يستحيل
وجود ضرب هو مضروب قياس فاسد لان استحالة كون الضرب
مضروبا ثابتة بالبديهة لان الضرب اسم لفعل مولم والمضروب اسم
للمتالم والضرب لا يقبل الالم ليكون مضروبا فاما الضرب يقبل

المخلوق





المخلوق فيصح ان يكون مفعولا ومخلوقا فاذن لا استحالة في كون الفعل
فعلا ومخلوقا ونحن انما ندعي احالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعله واحالة
كون المفعول فعلا لمن هو مفعوله ولكن لا ننكر كون فعل العبد مفعولا لله
تعالى وللخصوم شبهات منها اطلاق اسم الخلق على المخلوق في كثير من
اي القران كقوله تعالى هذا خلق الله وقوله ويتفكرون في خلق السموات
والارض وقوله ثم انشاناه خلقا اخر ونحوها قلنا هذا لا يدل على كون
الخلق حقيقة في المخلوق الا ترى ان العدل غلب استعماله في العادل حتى ان من
قال ان الله تعالى ليس بعدل تسارع الناس الى تخطئته واكفاره وان
كان العدل صفة لا ذاته على انه معارض بقوله تعالى ما اشهدتهم
خلق السموات والارض مع انه اشهدهم اعيان السموات والارض
ومنها قوله تعالى فعال لما يريد وانه للمبالغة والتكثير ثم علقه
بالارادة وما تناولته الارادة فهو حادث قلنا الفعال يدل على كثرة
مفعولاته دون كثرة فعله كالعلام يدل على كثرة معلوماته دون علمه و
الداخل في الارادة مفعوله اذ اثر الارادة في خروج المفعول على التتابع
والتوالي وكون الفاعل مختارا غير مضطر فيما يفعل لا في وجود الفعل
ومنها قولهم ان الخلق فعل متعد فلا بد وان يتعدى الى مفعوله وهو المخلوق
فلو وجد الخلق في الازل ان كان ما يتعدى اليه موجودا لزم قدم المخلوق
وان كان معدوما ينبغي ان يكون المعدوم مخلوقا وكلاهما محال قلنا هذا
الكلام اعتراف منه ان الخلق غير المخلوق لان الشيء يتعدى الى غيره
لا الى نفسه ثم نقول الفعل يتعدى الى المفعول في الجملة وليس من شرطه
ان يتعدى اليه في جميع الاحوال الا ترى ان الامر فعل متعد ثم وجد الامر
في الازل ولم يوجد المامور ولا الوجوب ولا الايتمار ومنها قولهم قدرة
الباري لما شملت جميع المقدورات استغنى عن الخلق والايجاد فلا يجوز
اثبات صفة لا فائدة فيها قلنا المعدوم لا يوجد بالقدرة على الايجاد بدون
الايجاد والا لزم ان يكون المطيع عاصيا لقدرته على المعصية وكذا على

وما يتعدى الى المفعول ثلثة اقسام قسم لا يتعدى الا الى المعدوم كالقدرة اذ المقدور لا يكون الا معدوما
فلا جرم صح وجود القدرة في الازل وقسم اخر يتعدى الى الموجود والمعدوم جميعا كالعلم اذ
المعلوم قد يكون معدوما وموجودا فصح وجود العلم ايضا في الازل وقسم لا يتعدى الا الى الموجود
كالخلق والاحياء والاماتة فلو كان الفعل ثابتا في الازل لاقتضى ان يكون المعدوم مخلوقا
ومرزوقا وحيا وميتا وانه محال م

القلب على ان هذا لازم على الخصم فانه لو وقعت الغنيه بالقدره
عن الخلق والايجاد فلماذا لجعله خالقا موجدا ومنها قولهم نقول ان الله
تعالى قادر على خلق العالم فلو كان الخلق غير المخلوق لكانت قدرته على غير
العالم فلم يكن العالم مقدورا ولا مخلوقا قلنا لزم من كونه تعالى قادرا على
خلق العالم مقدوريه العالم لانه لا يخلق ما لم يكن مقدورا ونحن بهذا الكلام لم يكن مقدورا
لا نريد مقدوريته الخلق الذي هو فعله الازلي بل مقدوريه العالم التي هي
شرط صحه تعلق الخلق به فان صحة المخلوقيه تدور مع المقدوريه وجودا
وعدما ومنها قولهم التكوين لو كان ازليا لكان المكون ازليا اذ التكوين بلا مكون
محال كالضرب بلا مضروب قلنا نحن ندعي وجوب التغاير بين الفعل
والمفعول استدلالا بالضرب والمضروب وانتم تدعون استحالة الفعل
بلا مفعول وتستدلون به ايضا ثم لا شك ان التسويه بين الشاهد والغائب
واجبه عند وجود المسوي وكذا التفرقه عند وجود الفارق فنحن
سوينا بينهما في وجوب المغايرة بين الفعل والمفعول لوجود المسوي وهو
ان الفعل موثر والمفعول متاثر واستحال الاتحاد بين الموثر والمتاثر كما
في القدره مع المقدور وفرقنا بينهما وقلنا بامتناع الضرب بدون المضروب
وجواز التكوين بلا مكون لقيام الفارق بين الفعلين وهذا لان الفعل
صرف الممكن من الامكان الى الوجوب فان من الممكن ان يكون زيد في
الدار فاذا دخل فقد صار هذا الكون الممكن واجبا ومتحققا ثم من
شرطه حصول انصراف الممكن من الامكان الى الوجوب في الجملة
لا مقارنا الا ان الفعل في الشاهد عرض لا تتصور بقاؤه فلا تتصور
تراخي الاثر اذ المعدوم لا يتصور منه التاثير فاما الفعل في الغائب فواجب
الدوام كسائر صفاته فيبقى الى وقت وجود المفعول فيحصل به
صرف الممكن من الامكان الى الوجوب فعلا من الاصل ونظيره القتل الى مستندا الى الفعل الازلي
فانه لما كان فعلا تزهق بسببه الروح من بدن الحيوان فاذا وجد
الرمي وتراخي انزهاق الروح عنه الى مدة كان فعل الرمي قتلا من



حين وجد وان لم يوجد اثره في الحال حتى قلنا بجواز التكفير قبل الموت فوجد
القتل ولا مقتول ثبت بما ذكرنا ان التكوين باق من الازل الى الابد لتعلق
وجود كل شي وقت وجوده على حسب علمه وارادته بتكوينه الازلي ولا يلزم
من قدم التكوين قدم المكون كما لا يلزم من قدم الاراده والقدره قدم المراد
والمقدور والذي يقطع شغب الخصوم ان يقال لهم هل للعالم تعلق بذات في قولهم التكوين غير المكون
الباري او بصفة من صفاته فان قالوا لا فقد عطلوه وان قالوا نعم قيل
فما تعلق به حدوث العالم ازلي ام محدث فان قالوا محدث فهو اذن من اجزاء
العالم وكان تعلق العالم بجزء من العالم لا بالله وفيه تعطيله ايضا وان
قالوا ازلي قيل هل اقتضى ذلك ازليه العالم فان قالوا نعم تركوا مذهبهم
وان قالوا لا ابطلوا شبهتهم على ان عند الاشعري تكون العالم بخطاب
كن والتكوين ما تعلق به التكون وكان خطاب كن تكوينا وخطاب كن ازلي لانه من صفات الكلام والكلام عنده ازلي
قائم بذات الله تعالى وانه غير المكون وكان القول بان التكوين حادث
غير قائم بذات الله تعالى وهو عين المكون مع ان خطاب كن تكوين
قولا منه نقضا وكذا ازليه خطاب كن لما لم توجب ازليه العالم فالقول
بان قدم التكوين يوجب قدم المكون كان قولا باطلا متناقضا وعند المتكلمين
هذا من مناقضات الاشعري ثم ثبت بما ذكرنا من اول الكتاب الى
هنا انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقايص والزوال
واتفق الناس على ان ما يودي الى ابطال شي من هذه الصفات
الثبوتيه او السلبيه فهو باطل لكن اختلفوا في مسايل كثيره انها تودي
الى ذلك او لم يرد فيها الروايه والله الموفق الكلام في اثبات
جواز رويه الله تعالى في العقل ووجوبه بالسمع قال اهل الحق رويه الله
تعالى جايزه عقلا وواجبه سمعا للمومنين في الدار الاخره خلافا للمعتزله
والنجاريه والخوارج والزيديه من الروافض وحجتنا في ذلك النص و
المعقول اما النص فقوله تعالى خبرا عن موسى صلى الله عليه وسلم رب ارني
انظر اليك والاستدلال به من وجوه احدها ان موسى عليه السلام

اعتقد جواز الرؤية حيث سال ولا شك ان نسبة الجهل بالله الى
منكري جواز الرؤية اولى من نسبته الى موسى عليه السلام والثاني انه
قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي ولو لم يكن مرئيا لبينه اذ الحاجة
ماسة الى البيان الا ترى ان زلات الانبياء مقرونة بالبيان لمساس
الحاجة اليه والحاجة هنا امس والثالث انه علق الرؤية باستقرار
الجبل وانه ممكن حيث اضاف الاندكاك الى جعله وانه مختار في فعله والمعلق
بالممكن ممكن ولا يقال الشرط استقرار الجبل زمان الاندكاك وانه محال
لان الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وللحكم به تعلق فالمحال لا يصلح
شرطا الا ترى ان الرجل اذا علق طلاق امراته او عتق عبده بدخول الدار
انعقد الاجماع على ان الشرط هو الدخول المجرد لا الجمع بين الدخول وعدمه
والرابع ان الله تعالى ما ايأسه عن ذلك وما عاتبه عليه ولو كان ذلك منه
جهلا بالله تعالى او خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب آدم عليه السلام
بقوله الم انهكما وعاتب نوحا عليه السلام بقوله اني اعظك ان تكون من
الجاهلين حيث سال ربه انجاء ابنه من الغرق بل هذا اولى بالعتاب
اذ الجهل بالله افحش واقبح والخامس اخبر انه تجلى للجبل وانه عبارة عن
خلق الرؤية واستعداد هامه وافترقت المعتزلة في تاويل الآية
فزعم بعضهم انه سال ربه آية يعلمه بها بالضرورة ومعنى قوله انظر اليك
اي ارني آية اعلمك بها كما اعلم ما انظر اليه وهذا فاسد من وجوه
احدها انه قال انظر اليك ولم يقل اليها والثاني انه قال لن تراني ولم يقل
لن ترى آيتي وحينئذ يتمكن الخلف في كلام الله تعالى لانه اراه اعظم الآيات
والرابع ان موسى عليه السلام كان وقف على آيات الله من قلب العصا حية
وفلق البحر وغيره من المعجزات بحيث يستغني بها عن طلب آية اخرى
اغنى خليقة الله فطلب الآية بعد ظهورها به الغنية للعاقل كان من تعنت
الكفرة فلا يجوز مثله من موسى عليه السلام والخامس قال الله تعالى فان
استقر مكانه فسوف تراني ولو كان هذا سؤال رؤية الآية يصير تقدير

الآية



الآية فان استقر مكانه فسوف ترى آيتي ولا شك ان رؤية الآية متعلقة باندكاك
الجبل دون استقراره وحقيقته ان موسى عليه السلام عرفه وسمع كلامه و
ناجاه وليس من دأب من هذا منزلته ان يقول عرفني نفسك وارني دلالة
ثبوتك ووجودك ثم زعم بعضهم ان موسى عليه السلام كان عالما بانه لا يرى
لكن قومه كانوا يطلبون ذلك منه وهذا فاسد ايضا لانه قال ارني لم يقل
ارهم وكذا في الجواب قال لن تراني ولم يقل لن يروني ولان الرؤية لو لم يكن جائزة
وكان كفرا لما اخر الرد عليهم بل كان يرد عليهم وقت سماع كلامهم ولم يتركهم
واعتقاد ما لا يجوز اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر الا ترى انهم لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم آلهة لم يمهلهم بل رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم
تجهلون ولا يلزم عتاب قوم موسى عليه السلام بسؤال الرؤية لانهم كانوا
متعنتين في تلك المسألة الا ترى انهم قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فان قيل لو كان ما سال موسى عليه السلام جائزا لاعطي له ذلك كما اعطى
ابراهيم عليه السلام ما سال من اراءه كيفية احياء الموتى قيل له قد يكون الحكمة
في بعض الاحوال المنع وفي بعضها الاجابة وقيل في الفرق بينهما ان موسى عليه السلام
سال ما لا يصح معه بقاء التكليف وقال الشيخ ابو اسحق الكلاباذي رحمه الله
لو ارتفعت الحجب لفني الخلق من رؤية جماله وهيبة جلاله ولكن هذا
من خاصية الدنيا الدنية التي خلقت للفناء فاما في دار البقاء فاللقاء
لا يوجب الفناء وقال الشيخ مجد الدين البغدادي رحمه الله في تصنيفه
انما حرم موسى عليه السلام الرؤية لانه اظهر الانانية بقوله انظر
قال لن تراني لان الانانية من اعظم الحجب ولكن انظر الى الجبل فان
استقر مكانه وثبت على حاله فسوف تراني مع الانانية فلما تجلى ربه
للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فعرف موسى من صعقته التي
هي مبادي فناء الانانية ان الرؤية والانانية ضدان لا يجتمعان فقال
سبحانك تبت اليك فلما عرف ان التجلي يرفع حجاب الانانية والانانية
من لوازم المحبية ورفعها من خصوص المحبوبية وكمال المحبوبية انما انزل
في شأن محمد صلى الله عليه وسلم تيقن انه لا سبيل الى موارد المحبوبية الا بمتابعة محمد صلى الله عليه وسلم

فاستدعى المتابعة بدل الرؤية وقال اللهم اجعلني من امة محمد
لترقى من المحبّيّة الى المحبوبيّة قال الله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتّبعوني يحببكم الله وكذلك عيسى عليه السلام عبر في سيره الصفات
الظلمانية النفسانية وبقي في صفاته النورانية الروحانية وكما لا يمكن
الخروج عن ظلمات النفس الا بقوة نور الروح لا يمكن الخروج عن نور
الروح الا بجذبة الحق سبحانه وتعالى التي تتعلق بالمحبوبية وابى الحق سبحانه ان
تتصف احدٌ بكمال المحبوبية الا بمتابعة محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم فلذلك احتاج
عيسى عليه السلام في استكمال مقامه الى متابعة المصطفى صلى الله عليه وسلم ورزقه
الله تعالى الكمال وابقاه في مركز الروحانين منتظرا للوقت المقدّر ينزله
الله تعالى كما اخبر نبينا صلى الله عليه وسلم وقت خروج الدجال ولان قوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اثبت الرؤية للوجوه التي فيها
العيون الناظرة ولهذا وصفها بالنضارة والوجه هو الذي يوصف بها وقرن
النظر بكلمة الى وعدّاه الى الرب تعالى وما هذا سبيله لا يفهم منه الا
نظر العين الا اذا قرن بقرينة تدل على ارادة الانتظار كقول الشاعر
وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ياتي بالخلاص فقرينة يأتي بالخلاص
تدل على ارادة الانتظار وبهذا بطل تاويل من قال معناه ثواب ربها لما
مرّ ان النظر بهذه الصفة لا يراد به الا نظر العين فاما اذا اريد به الانتظار
فلا يعدّى بالى ولا يعلّق بالوجه كما اخبر الله تعالى عن قول بلقيس فناظرة
بم يرجع المرسلون ولان الثواب وهو الجنة موجود والانتظار للمعدوم لا الموجود
وما يقال في مبتذل الكلام انتظر فلانا فانما يراد به حضوره لا وجوده ولان
الله تعالى وصفهم بنضارة الوجوه والمنتظر لا يخلو عن ضيق في صدره وقلق
في قلبه فالانتظار موت احمر فكيف يكون ناضر الوجه على ان المصير الى
الاضمار بدون الضرورة لا يجوز وقد ذكرنا ان النظر المقرون بحرف الى
الرؤية قوله تعالى رب ارني انظر اليك ولو كان النظر عبارة عن تقلب الحدقة
او الانتظار لكان معنى الاية رب ارني حتى انظر واقلب حدقتي الى جهتك
وهذا يقتضي ان موسى عليه السلام اثبت الجهة لله تعالى وذلك باطل

لانه

ولانه رتب النظر على الارادة والمرتب على الارادة هو الرؤية لا الانتظار
ولا تقليب الحدقة وكذا قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت
يدل على ان النظر هو الرؤية لان المقبل لمعرفة كيفية الخلقة هو
الرؤية لا تقليب الحدقة ولا يقال قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم
لا يبصرون اثبت النظر ونفى الابصار وهذا يدل على ان النظر غير الابصار
لانا لا ننكر استعمال النظر لغير الرؤية وحمله عليه عند قيام الدليل واضافة
النظر الى الاصنام دليل على عدم ارادة الرؤية لاستحالة رؤيتهم فيحمل
على المقابلة لان هذا المعنى كان حاصلا للاصنام وقيل الاصل في قول القائل
نظرت اليك تقليب الحدقة نحوه ثم قد يستعمل في الرؤية من حيث ان
تقليب الحدقة سبب للرؤية ويستعمل ايضا للانتظار من حيث ان تقليب
الحدقة مسبّب للانتظار فان من انتظر شيئا يقلب حدقته الى الجهة التي
ينتظر المقصود منها ويستعمل للرحمة في قوله تعالى ولا ينظر اليهم من
حيث الملازمة فان تقليب الحدقة الى جانب الشيء لا يختاره الانسان الا اذا
احبه ومتى احبه فانه يرحمه ظاهرا وكذا قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة بالنقل المستفيض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثبت انه قال
الزيادة هي الرؤية واما المعقول فهو انا نرى في الشاهد اشياء مختلفة
الحقائق من الجسمية والجوهرية والعرضية فلا بد من صفة شاملة
تشمل الكل ليطرد العلة وينعكس وليس ذلك الا الوجود والحدوث
والحادث عبارة عن موجود سبقه العدم ومعلوم ان العدم السابق
لا يؤثر في الحكم بعد بطلانه وتبدّله بالوجود فبقي المستقل في التأثير
الوجود فكان الوجود علة وما لا يرى من الموجودات فلعدم اجراء الله
تعالى العادة في اثبات رؤيتنا لها لا للاستحالة اذ الوجود مجوّز للرؤية
وابو هاشم وان خالفنا في رؤية الاكوان فالحجة عليه في ذلك انا نميز بحاسة
البصر بين الساكن والمتحرك والمجتمع والمفترق والقريب والبعيد كما
نميز بين الاسود والابيض ولو لم يكن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

مرئيا والا لما حصل لتميز بحاسة البصر بين العالم والجاهل والساخط والراضي والحلو والحامض واما من قال بان الرويه تدور مع الجسمية وجودا وعدما وانكر رويه الجواهر وقال باستحاله روية الجزء الذي لا يتجزى فالحجه عليه ما ذكرنا من حصول التميز بالبصر بين اجناس الجواهر لحصوله بين انواع الاكوان والالوان على ما ذكرنا ولان الجسمية عبارة عن انضمام جوهر الى جوهر فلو لم يكن الجوهر مرئيا لنفسه قبل انضمامه الى غيره لما صار مرئيا بالتركب وانضمامه الى غيره لان جواز الرويه واستحالتها مما يرجع الى الذات والذات لا تتبدل بالتركب فلا تتبدل الحكم المتعلق بها وهذا لان المتبدل بالتركب الاحكام المتعلقه بالمقادير والاشكال فان ما ليس بطويل اذا انضم الى ما ليس بطويل يصيران جميعا طويلا وكذا المربع والمثلث والمسدس وغيرها من الاشكال فاما الاحكام المتعلقه بالذوات فلا تبدل لها بالتركب لانعدام تبدل الذات اذ التركب ليس الا مجاورته غيره وذا لا يوجب تبدل الذات وانما تتبدل بالتركب القدر وكذا تتبدل الشكل بالتركب لتبدل القدريه فيدور حكم الشيء مع الشيء وجودا وعدما يبقى ببقائه ويزول بزواله فان قيل نعم الوجود مشترك بين الشاهد والغائب لكن في الاسم لا غير لان وجود القديم بحقيقته لخالف وجود الحادث وما به تقع المخالفه لا يكون مشتركا فجاز ان يكون الحكم في الشاهد مضافا الى ما به تقع المخالفه وانه غير المشترك قلنا حقيقة ما به يسمى موجودا موجودة في الشاهد والغائب ولا تجري المخالفه فيها اذ لو جرى المخالفه فيها لم يكن المباين المخالف للوجود فيما صار موجودا مستحقا لاطلاق هذا الاسم عليه وهذا القدر يكفي لصحة التعدية الا ترى ان جميع المسلمين استدلوا بالشاهد على الغائب في دلاله البناء على الباني مع المخالفه بين البنائين ولم يثبت الاشتراك بينهما الا فيما يصح اسم البناء واختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي في هذه المسله ان لا يتمسك بالدلائل العقليه ابتداء بل بالدلائل النقليه فان

اراد

32

اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقليه يعترض على دلايلهم بالممانعه فانهم اعتمدوا على الوجود المحض فقالوا وجدنا في الشاهد ان الرويه تتعلق بهذه الاجناس المخصوصه باوصاف هي مخصوصة من غير النظر والتميز بينها وبين الاوصاف الاتفاقيه وجعلوا مجرد الوجود حجة كما هو مذهب المشبهه والمجسمه في اعتمادهم على مجرد الوجود في قولهم ان كل فاعل جسم والمعتزله خالفتهم في تلك المسله ثم صوبتهم في اعتبار مجرد الوجود ها هنا وهذا تناقض ظاهر وكذا من حكم بامتناع روية الله فانما يحكم بالوهم والخيال فالوهم ان كان حجة في معرفة الله تعالى امتنع اثبات ذات منزه عن الكيفيه والكميه وان لم يكن حجة في معرفه الله تعالى لا يكون حجة في مسله الرويه والخصم سلم ان حكم الوهم باطل ثمه حتى اعترف بوجود ذاته المقدس عن الكيفيه والكميه ثم اعتبر الوهم هنا في مسله الروية وهذا تناقض ايضا وما ذكروا من اوصاف مخصوصه كالجهه والمقابله واتصال شعاع عن الرائي بالمرئي فذلك من الاوصاف الاتفاقيه ايضا لان الرويه يقتضي ذلك واعتبر بالعلم فالمعلوم ان كان في الجهة يعلم في الجهه وان كان لا فيها فلا فيها فحقيقه ان الله تعالى يرى ذاته عند اكثرهم ويرى العالم بدون اتصال شعاع وهو ليس في جهة من ذاته ولا في جهة من العالم والانسان يرى نفسه في المراه ومعلوم انه ليس في مقابله نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه بل صوره محاكيه منطبعه في المراه فليس كذلك فان من تباعد عن المراة ذراعا مثلا يرى صوره بعده عن المراة ذراعا ولا وجود لمثل هذه الصوره في المراة لاستحاله وجود الصوره البعيده عن المراة في المراة ولا في جسم اخر الا في جسم الناظر فهو المرئي اذن بالضروره ثم لا تعلق لهم بقوله تعالى لا تدركه الابصار لانه نفي الادراك دون الروية ولا يلزم من نفي الادراك نفي الرويه كما لا يلزم من نفي الاحاطة نفي العلم فان الله تعالى معلوم وليس بمحاط وكذلك مرئي غير مدرك اذ الادراك للروية بمنزله الاحاطه من العلم ثم الادراك هو الوقوف على اطراف الشيء ونهاياته

الا الوجود الذي هو عبارة عن الجسم والجوهر والعرض حاصله حجة من غير دليل

مثل الجهه والمقابله واتصال الشعاع وغيرها

اي المعتزله صوبت المجسمه والمشبهه في ان الروية لا بد لها من جسم والله تعالى ليس بجسم فلا يرى

كالاحاطة فمعنى الاحاطه والادراك لاستحاله اتصافه بالحد وذو
الاطراف والنهايات فيرى ولايدرك كالظل في يوم غيم يرى ولا يدرك
لاستحاله الوقوف على اطرافه على ان الايه حجه لنا لانها خرجت مخرج
التمدح ولا تمدح في نفي الادراك عنه مع انتفاء الروية لان كل ما لا يرى لا يدرك
فلم يكن لله تعالى به اختصاص وانما يحصل التمدح بنفي الادراك مع تحقق
الروية ليكون دليلا على ارتفاع نقيصة التناهي ثم الخصم انما انكر الروية
لانه ظن انها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر الى
الاجسام والالوان ونحن نعترف باستحاله ذلك بل الروية كمال وضوح
ومزيد كشف بالاضافه الى التخيل فانا نرى الصديق مثلا ثم نغمض
العين فتكون الصوره حاضره في الخيال فاذا فتحنا العين ثانيا حدث
فينا صورته عند فتح العين حدوثا اكمل واتم مطابقة للصوره التي في
الخيال فنسمي هذا الاستكمال بالاضافه الى الخيال روية فكذا من الاشياء
ما نعلمه ولا نتخيله كذات الله تعالى وصفاته والعلم والقدره ولا يمتنع
ان يكون لهذا العلم مزيد استكمال نسبته اليه نسبة الابصار الى
التخيل فنسمي هذا الكشف البالغ روية بالاضافه الى العلم كما سميناه
بالاضافه الى الخيال روية الا ان هذا الكمال غير مبذول في هذا
العالم اذ النفس في شغل البدن وكدورات صفاته فاذا بعثر ما
في القبور وحصل ما في الصدور وزكيت النفوس بالشراب الطهور
لم يمتنع ان تستعد لمزيد استيضاح واستكمال في ذات الله وصفاته
وفي سائر المعلومات يرتفع درجته عن العلم ارتفاع درجه الابصار
عن التخيل واذا كان ذلك ممكنا فان خلقت هذه الحالة في العين
كان اسم الروية عليه بحكم وضع اللغة اصدق وخلقته في العين
غير مستحيل كما ان خلقته في القلب غير مستحيل والله الموفق مسئلة
اتفق اهل السنه على ان المعدوم يستحيل ان يرى ولم يصر
الى تجويز رويه المعدوم احد من المتكلمين الا اصحاب ابي الحسين بن سالم

مراهل



من اهل البصره فقالوا ان الباري سبحانه يرى المعدوم الذي سيوجد
وهذا باطل لما مر ان الرويه تعلقت بالوجود وكذا اهل السنه قالوا
بان المعدوم ليس بشيء وهذا فرع ما قالوا ان الوجود غير زايد على الماهية
ووافقهم في هذا القول ابو الحسين البصري من المعتزله وللخصوم شبهات
منها ان قال السواد موجود والسواد معدوم فلو لم يكن الوجود زايدا على
الماهيه التي هي لا موجوده ولا معدومه والا لكان هذا الكلام تناقضا او تكرارا
وقلنا المراد بهذا الكلام ان الذي خطر ببالنا ودخل في ذهننا من لفظ
السواد فهو موجود او معدوم في الخارج فلا تناقض فيه ولا تكرار ومنها قولهم
المعدومات متميزه في انفسها لحب البعض وكره البعض والحكم بامكان البعض
وبامتناع البعض فلا بد وان يكون لها حقايق مختلفه ليصح الحكم بكونه
محبوبا ومبغوضا مقدورا او ممنوعا فان تميز البعض عن البعض حكم من
احكام تلك الحقايق وصفه من صفاتها وثبوت الحكم والصفة بدون
المحكوم عليه والموصوف به محال وقلنا نحن نميز بين العدم والوجود ونحكم
عليه ونصفه بانه متميز عن الوجود ونميز في اذهاننا بين مسمى الوجود ومسمى
الجوهر والسواد والخصم معترف بان مسمى الجوهر والسواد ثابت في
العدم ومسمى الوجود غير ثابت فلو كان مجرد هذا التميز الذهني والشعور
العقلي مستلزما كون المشعور به حاصلا في العدم يلزم ان يكون ماهية
الوجود متقرره في العدم وذلك محال والخصم يساعدنا فيه على انا نميز
ايضا بين الاعدام الممتنعه كعدم الشريك والصاحبه والولد للباري
تعالى وعدم الجمع بين الضدين مع اعتراف الخصوم بان الاعدام الممتنعه
ليست لها ذوات وماهيات وحقايق ولان التميز الذهني حاصل بين
كون الشيء موثرا ومتاثرا وكون الشيء فوق غيره وتحت غيره وكذا في جميع
النسب والاضافات مع اعتراف الخصم بان هذه المعلومات لا تحقق لها
حالة العدم فلم يصح الاستدلال بالمعلومية على الشيئية والتحقق ومنها قولهم
السواد مع البياض يشتركان في الوجود واللونيه ويختلفان في السوادية

والبياضية وما به المشاركة غير ما به المخالفة وجب ان يكون السوادية والبياضية
وراء وجودهما والا لزم مغايرة الشيء لنفسه وذلك محال وقلنا السواد
والبياض لا يشتركان في المعنى وانما يشتركان في الاسم والاشتراك في الاسم
لا يكون له تحقق فان الوجود المطلق واللون المطلق الذي لا تعرض له لمعين
لا تحقق له واسم اللون ليس لكل واحد معنى هو بعينه ثابت في سائرها
بل اسم اللون عام حظ كل واحد من هذا الاسم خاصته لا معنى لكون السواد
لونا سوى كونه سوادا ولا لكون البياض لونا غير كونه بياضا ثم نقول
ماهية السواد مع ماهية البياض لما اشتركتا في الثبوت والتقرر وجب
ان يكون الاختلاف بينهما بماهية اخرى فلزم التسلسل وان تعلم بان الماهيتين
اشتركتا في الثبوت والتقرر واختلفتا بذاتيهما فلا حاجة الى ماهية
اخرى قلنا ولم لا يجوز ان السواد مع البياض يشتركان في اللونية والوجود
ويختلفان بذاتيهما فلا حاجة الى اثبات الماهية ولا محيص لهم عن هذا
الالزام وجئنا في ذلك النص والمعقول اما النص فقوله تعالى خلقتك
من قبل ولم تك شيئا وقوله تعالى حتى اذا جاءه لم يجده شيئا نفي الشيئية
عن عدم الماء وقوله تعالى او لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم
يك شيئا فمن اجاز اطلاق اسم الشيء على المعدوم فقد خالف الله عز وجل
وكذا قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير يقتضي وقوع الماهيات في القدرة
وهذا ينفي كونها متحققة في الازل ولا تنال هذه الاية اقتضت وقوع اسم
الشيء على المعدوم لانها سيقت لشمول قدرته على الممكنات والمعدوم
مقدور لان المعدوم مقدور على معنى القدرة على جعله شيئا بعد ان
لم يكن شيئا لا على معنى كونه شيئا ثم اثبات القدرة عليه لان تشيئة الشيء
محال وهذا كما ان الموجود مقدور افناء وابقاء وتصريفا من حال الى حال
لا ايجادا لان ايجاد الموجود محال وكذا لا يلزم ما ورد من اطلاق اسم الشيء
على المعدوم نحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم وقوله تعالى ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا لانه محمول على ما وجد في الذهن او في الخارج مقيدا

بزمان وجوده ولان ما تلونا من الآيات يفيد نفي الشيئية والماهية
وما عول عليه الخصم لا يفيد الا مجرد اللفظ وجاز ان يكون هذا من قبيل
تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه مجازا واما المعقول فمن وجوه احدها
ان الوجود لو كان زائدا على الماهية لزم مماثلة وجود الباري تعالى وجود
المخلوقين في حكم الوجود لان الموجودات لا تتميز بوجودها وانما تتميز بماهياتها
34
عندهم تعالى الله عن ذلك والثاني ان المعدوم لو كان شيئا لامتنع وصف الباري
تعالى بخلق شيء وامتنع وصفه بالقدرة على الشيء لان تشيئة الشيء محال
وزعم اكثر المعتزلة ان المعدومات اجسام وجواهر واعراض متحركة وساكنة
قبل كونها ومعنى قولنا خلقه اظهره للحس بعد ما لم يكن ظاهرا للحس
وهذا فاسد يضاهي قول اصحاب الكمون من الدهرية والثالث
ان الماهية عندهم ثابتة لا موجودة ولا معدومة واجمع العقلاء على
ان لا واسطة بين الوجود والعدم ثم كل ثابت موجود بحكم العقل
وليس نفي الوجود والحكم بالثبوت اولى من نفي الثبوت والحكم بالوجود
والرابع ان الماهيات لو كانت ثابتة متحققة خارج الذهن يلزم اشتراكها
في الثبوت والتقرر وامتيازها بخصوصياتها المعينة وما به المشاركة
غير ما به الممايزة فكان ثبوتها وتقررها زائدا على خصوصياتها ولا معنى
للثبوت والتقرر الا الوجود فيلزم وجود الاشياء حال عدمها وانه
محال والخامس ان المعدوم المستحيل لا يكون شيئا فكذا الجائز وجوده
اذ هما معدومان في الحال على التحقيق وانما المفارقة بينهما في تحقق النسبة
والوجود في ثاني الحال ولو كان جائز الوجود شيئا في الحال باعتبار ما
يكون في المستقبل وجب ان يكون موجودا في الحال باعتبار ما يكون في المستقبل
فان قيل قال الله تعالى في وصف ابليس وكان من الكافرين سماه كافرا في
الماضي بكفره في المستقبل بل سماه كافرا قبل وجوده اذ كلامه ازلي فكان
دليلا على ان الكافر كافر قبل وجوده كما قالت المعتزلة فدل ان المعدوم
شيء قلنا قيل في تاويله انه بمعنى صار وقيل كان قوم من الجن قبله كفروا

وكان ابليس منهم وقيل في علم الله انه يصير من الكافرين فانه لا يمكن حمل اللفظ
على ماضيه لتحقق الضلال قبل وجوده ولكن جاء القران على صيغة الخبر
بلفظ الماضي لتحقق الخبر تحقيقا لا يتصور خلافه كتحقق الماضي في امتناع
عوده وعلى هذا جميع ما اخبر الله تعالى في القران على هذا النظم نحو قوله تعالى
قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها هذا الكلام ازلي وقصة المجادلة
حادثة وعلى ذلك قصص الانبياء عليهم السلام وغيرهم

## فصل

ثم ان وجود الباري سبحانه وتعالى لا يكون علة لوجود العالم والا لزم قدمه
اذ العلة لا تسبق المعلول وكذا لم يكن خالقا لغرض او باعث او داع على معنى
قيام حادث بذاته تحمله على الايجاد وليس معنى كونه حكيما في فعله ان
يكون نافعا لغيره فانه تعالى خلق من نفعه لخلقه ومن ضره لخلقه لانه
متصرف في ملكه وملكه لا يسال عما يفعل وهم يسالون وانما معناه ان
يكون محكما ومتقنا لصنعه مصيبا في فعله وقد يراد بالحكمة العلم
بعواقب الامور فمعنى كونه حكيما ان يكون فعله على وفق علمه وقضايه
وقدره ومشيته ثم انه سبحانه وتعالى لا يحتاج في خلقه الى الة
واداة لانه انما يحتاج اليها لتتميم القدرة الناقصة وانه تعالى يوجد
ويوجب بسبب وبدون سبب ولا علة لاحكام الله تعالى عند اهل
الحق وانما يستعمل لفظ العلة فيها مجازا وكذا لا علة لمخلوقه وذلك
لوجهين احدهما ان العلة ان كانت قديمة لزم قدم المخلوق وان كانت
حادثة لافتقرت الى علة اخرى ولزم التسلسل والثاني ان المخلوق
لو كان معلول علة اما ان وجد المخلوق بايجاد الله فقط او بتاثير العلة فقط
او بهما او لا بهما فالاول هو الحق والثاني باطل لانه يوجب العجز والثالث
لانه يوجب الشركة والرابع لانه يوجب التعطيل فثبت ان مخلوق الله تعالى
لا يكون معلول علة لكن الله سبحانه وتعالى اجرى سنته بان يخلق اشياء
مقرونة باسباب جعلها سترا لجمال كمال قدرته عن اعين الخلق فظنت
الدهرية انها علة حتى قالوا ان تركيب الحيوان من اجزاء الماكول
والماكول انه من التراب بطريق التعليل والتوليد وهذا باطل بالحس فانا

نشاهد



نشاهد ان من زرع مقدارا من الحنطة ورفع الف الف من من الحنطة
والتبن ولم ينقص من من التراب فلو كانت الحنطة من التراب وجب
ان ينقص التراب ويدل عليه قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل
الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة اضاف الانبات
الى الحبة مجازا لانه يضاف الى الله تعالى عند اهل الاسلام والى الطبايع
عند الطبايعية ثم انبات سبع سنابل ان كان من التراب وجب
ان ينقص التراب كما ذكرنا وان كان من الحبة الواحدة فهو محال ايضا
لان تجزية الحبة الواحدة بسبعماية حبة كل حبة منها تساوي تلك الحبة
بل قد جاز ان يكون منها حبات اكبر من حبة البذر محال وكذا شاهدنا
ازدياد الحيوان بالتوالد والتناسل فالدهري بين امور اما ان يقول
الحيوان من اجزاء الماكول والماكول من اجزاء التراب والتراب من الماء
والماء من الهواء والهواء من النار الى ان يتسلسل وذلك باطل واما ان
يقول بالدور بان اجزاء الارض صار ماكولا والماكول صار حيوانا والحيوان
صار ترابا وهذا يوجب عدم ازدياد الحيوان او انتقاص التراب والمشاهد
بخلافه فثبت بما ذكرنا ان الله تعالى انشا الاشياء لا عن شي وما ذكر الله سبحانه
وتعالى بعض الاشياء في مقدمات خلق الانسان فليس للتعليل والتوليد بل
لبيان لطيف صنعه حيث انشا هذه الصورة البديعة انسانا في احسن
تقويم وتعديل فذكر تارة انه من ماء مهين وتارة انه من طين من غير
وجود عين الطين وعين النطفة وعين الماء المهين في صورة الانسان
تنبيها منه على انه لو كان على سبيل تولد الاخرين من الاولين دون
الانشاء لظهرت اثار اصولها في فروعها بيقين ولقد قال سبحانه وتعالى و
بدا خلق الانسان من طين والبداية تقتضي نفي المقدمات في حق الانشاء
ولو كان المعدوم شيا لكان اظهار الشي من شي لا انشاء في الحقيقة
وهذا اصل من اصول الدين وعليه يبتني اصول التوحيد ولو كان المعدوم
شيا لكانت الاشياء قديمة وهذا اصل مذهب الدهرية والله الهادي

مثل قوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وقوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وامثاله من الايات م

اي هذه الاشياء موجودا في صورة الانسان م

وهو عين الطين وعين الماء المهين م

اشارة الى ان لا يقال المعدوم شيا حتى لا يكون قايلا بان الله تعالى خلق الاشياء عن شي م

## فصل في الاستطاعه

الاستطاعه نوعان احدهما سلامه الآلات وهي سابقه على الفعل بلا خلاف وصحه التكليف تعتمد تلك الاستطاعه اذ سلامه الالات داله على وجود القدره الحقيقه عند الفعل ظاهرا وهي المعنية بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وبقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وبقوله تعالى لو استطعنا لخرجنا معكم والثاني حقيقه القدره وهي المراده بقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون اذ الذم انما يلحقهم بانعدام حقيقه القدره عند وجود الاسباب والالات لان انتفاء حقيقه القدره حينئذ يكون بتضييعهم وبقوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا اذ لو كان المراد بها سلامه الاسباب لما عاتب موسى عليه السلام على ترك الصبر والاستطاعه الثانيه عرض يحدث عندنا مقارنا للفعل وقالت المعتزله والضراريه وكثير من الكراميه هي سابقه على الفعل وشبهتهم في ذلك قوله تعالى خذوا ما اتيناكم بقوه يا يحيى خذ الكتاب بقوه والاخذ بالقوه انما يتحقق اذا تقدمت على الاخذ كالاخذ باليد والمعقول لهم ان العبد مكلف بالفعل قبل الفعل فلو لم تكن القدره سابقه على الفعل لكان مكلفا بما ليس في وسعه وقد نفى الله تعالى عنه بنص كتابه ولان تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة كتكليف المقعد بالمشي والاعمى بالنظر ولان الكافر مامور بالايمان فلو ثبت له القدره على الايمان ثبت ما قلنا وان لم تثبت كان معذورا ولم يكن تعذيبه عدلا وحكمه وحجتنا في ذلك النص والمعقول اما النص فقوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا ولو كانت الاستطاعه قبل الفعل لم يقل ذلك ولم يستثن موسى عليه السلام في قوله ان شاء الله صابرا لان الاستثناء انما لم يكن الا لما كان واما المعقول فمن وجوه احدها ان القدره لو كانت سابقه على الفعل يلزم استغناء العبد عن الرب وذلك محال والثاني انا امرنا بسوال المعونه على العباده من الله تعالى فلو كان المعونه قبل الفعل لكان الامر بسوال المعونه لغوا والثالث ان القدره الحادثه عرض والعرض يستحيل بقاؤه فلو كانت سابقه على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل



فيستحيل الفعل بدون القدره ودليل استحاله بقاء الاعراض وجوه احدها ان العرض لو كان باقيا لكان بقاؤه غير بقاء الجوهر اذ يستحيل بقاء شيئين ببقاء واحد ولو كان بقاؤه غير بقاء الجوهر لجاز بقاء العرض مع فناء محله فان قيل لم لا يجوز ان يكون باقيا ببقاء محله قلنا لوجهين احدهما انه لو جاز ان يكون العرض باقيا ببقاء محله لجاز ان يكون القدره مثلا حية عالمه قادره متحركه لقيام هذه الصفات بمحالها والثاني ان العرض لو كان باقيا ببقاء محله يلزم استحاله فناء العرض مع بقاء محله ولا يستحيل ذلك ولان زوال العرض ممكن لذاته فلو استحال بقاؤه لصار الممكن لذاته ممتنعا لذاته وانه محال لانا لا نسلم بانه يصير ممتنعا لذاته بل لغيره وهو وجوده في الزمان الاول حتى لو فرض عدمه في الزمان الاول جاز فرض وجوده في الزمان الثاني والثاني ان البقاء في الباقي معنى زائد على الذات بدليل وجود الذات في اول احوال وجوده وعدم البقاء في تلك الحالة ولهذا لم يعد قول القايل وجد ولم يبق مناقضا كقوله وجد ولم يوجد فلو كان العرض باقيا بلا بقاء وهو محال لان الباقي مشتق من البقاء فلو جاز وجود الباقي بلا بقاء لجاز وجود الاسود بلا سواد والمتحرك بلا حركه ولو كان باقيا بالبقاء يلزم قيام العرض بالعرض وقد اتفق المتكلمون على امتناعه سوى معمر من المعتزله والثالث لو صح بقاء العرض لصح لنفسه لا لمعنى لاستحاله قيام المعنى بالعرض ولو كان كذلك لكان وجوده بعد حدوثه واجبا ما لم يحدث له ضد ينافيه وما وجب وجوده الى ان ينفيه ضده لم يجز ان يحدث له ضد كالقديم فان قيل انما استحال عدم القديم لاستحاله ان يكون له ضد قلنا انما استحال ان يكون له ضد لوجوب بقائه الى ان ينفيه ضده ولا يقال بان بقاء السواد والبياض محسوس مشاهد لانا لا نسلم ذلك وبم تنكر ان تكون الالوان في تجددها كالماء المصبوب

بل يتجدد بتجدد الزمان

والنار المشتعل بظنه الناظر شيا واحدا وهو اشيا متواصله واذا ثبت
ان الاستطاعه ليست باقية فلو تقدمت على الفعل لانعدمت في وقت
الفعل فصار حصول الفعل في حال وجود القدره مستحيلا وفي حال
انعدامها واجبا وهذا محال ولان الفعل ان صح وجوده زمان وجود
القدره ثبت المدعى وهو مقارنة الفعل للقدره وان لم يصح الفعل معها
في الزمان الاول فلم صار الفعل بها واجب الوجود في الزمان الثاني
وهي ماكان في الزمان الاول حقيقته ان ما يستحيل معه الفعل عجز عين
لا قدرة ولو وجب به الفعل في الزمان الثاني لجاز ان يستحيل الفعل
مع العجز في زمان ثم يجب معه الفعل في زمان اخر وهذا محال فان قيل القدره
موجوده وقت الفعل على قول من يقول بتجدد الامثال قلنا القدره التي تحدث
مقارنة للفعل ان كانت هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وان كانت قدرة قدرة
فعل آخر يتعقبها كان كل فعل وجد وجد بلا قدرته اما الاية فمحمولة على
الاستطاعة الاولى على ان الاية دليلنا لان الاخذ بالقوه يعتمد وجود
القوه وقت الاخذ لا قبله كالاخذ باليد واما قوله الكافر معذور ان لم يكن
له قدرة الايمان قلنا هذا الاشكال لا يرد على قول من قال الاستطاعة تصلح
للضدين وهو قول ابي حنيفه رضي الله عنه وجواب من قال بانها لا تصلح
للضدين ان انعدام قدرة الايمان كان بتضييعه القدرة وممنوع القدره
معذور فاما مضيع القدره لا يكون معذورا فاصحابنا رحمهم الله اشترطوا
لصحة التكليف استطاعة الاولى دون الثانيه والاشعريه لا يشترطونها
لصحة تكليف ما لا يطاق عندهم والمعتزله الحقت حقيقة القدره بقدره
سلامة الاسباب والالات في اشتراط التقدم والحقت الجبرية سلامة
الاسباب بحقيقة القدره في عدم الاشتراط وكثير من اصحابنا رحمهم الله
يقولون ان قدره الباري سبحانه وتعالى قدرة الاختراع وتلك القدره
يؤثر في الموجود والعدم جميعا وذلك يوجب سبق القدره ليصح تاثيرها
في العدم فاما القدره المحدثه فغير صالحه للاختراع فلم يكن من شرطها
التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها فيكون كسبا
له وعن هذا قيل ان مسئلة الاستطاعة فرع مسئلة خلق الافعال

والافعال

37

ولا نقال تعلق القدره بالموجود محال لان القدره تحتاج اليها ليفعل بها
واذا وجد الفعل استغنى عنها لانا نقول تعلق القدره بموجود وقع
الفراغ عنه محال كما ذكرتم الاعراض ليست لها حالة الفراغ اذ هي حالة
الثانيه من حال الوجود وهي لا تبقى في تلك الحالة فاما تعلقها بموجود لم يقع
الفراغ عنه فلا نسلم

## الكلام في خلق افعال العباد

اختلف الناس في
الافعال الاختيارية للخلق فزعمت الجبرية رئيسهم جهم بن صفوان الترمذي
ان الله سبحانه افعال الخلق كلها لله تعالى وهي كلها اضطرارية كحركات
المرتعش وحركات النابضه واضافتها الى الخلق مجاز وهي على حسب
ما يضاف الشيء الى محله دون ما يضاف الى محصله فقولنا ضرب زيد
وذهب عمرو بمنزلة قولنا طال الغلام وابيض الشعر وشاخ عبد الله
وزعم امام الحرمين ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما
يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفه والى الحسن البصري وعن
ابي اسحق الاسفرايني ان المؤثر في فعل العبد قدره الله تعالى وقدرة
العبد وقال ابو الحسن الاشعري ان الله تعالى خلق فعل العبد وقدرته
متعلقة بذلك الفعل ولا تاثير لتلك القدره البتة في ذلك الفعل وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني فعل العبد من حيث انه حركة او سكون واقع بقدرة
الله تعالى ومن حيث انه طاعة او معصية واقع بقدره العبد وزعم جمهور
المعتزله ان الافعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها لا تعلق لها
بخلق الله تعالى واختلفوا فيما بينهم ان الله تعالى هل يقدر على افعال العبد
قال ابو علي وابو هاشم لا يقدر وقال ابو الهذيل وابو الحسين البصري يقدر
ومشوا القياس على اصلهم لانه قادر لذاته فيجب ان يكون قادرا على كل
مقدور وانما تفرع هذان المذهبان اعني مذهبي الاعتزال والجبر
من اتفاق الفريقين على مقدمة وهي ان دخول مقدور واحد تحت قدرة
قادرين محال غير ان المعتزله نظرت الى الدلائل الموجبة لكون العباد

زعم ان في مقدور العبد ما لا يكون الله تعالى قادرا على مثله ولا على جنسه وهذا مذهب النظام فانه زعم ان الله غير قادر
على الجهل والكذب والظلم اصلا ومذهب البلخي ايضا فانه زعم ان الله تعالى لا يقدر على ان يخلق فينا علما ضروريا
بما علمنا بالاكتساب م

غير ان م

فانهم زعموا ان الحيوانات موجده لافعالها تارة بالمباشرة وتارة بالتوليد منهم من زعم ان البارئ تعالى قادر على عين ما يوجده العبد و يجوز وجود مقدور واحد بين قادرين وهذا مذهب ابي الحسين البصري ومنهم من زعم ان البارئ

نظرت

فاعلين فاخرجوا افعالهم عن قدرة الله والجبرية الى الدلائل الموجبة
دخول هذه الافعال تحت قدرة الله تعالى فاخرجوا افعالهم عن قدرتهم
وقال اهل السنة للخلق افعال بها صاروا عصاة مطيعين وجعلوها
مخلوقة لله تعالى والحق سبحانه وتعالى متفرد لخلق المخلوقات لا خالق
سواه ولا مبدع غيره ومذهب الجبر باطل لا حاجة الى بيانه اما الكلام
مع المعتزلة فهم يتمسكون بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فيه دلالة كون
غيره خالقا ويتعلقون ايضا بالامر والنهي والوعد والوعيد ويقولون
لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ايضا لصار هو المأمور المنهي
المثاب المعاقب المطيع العاصي وكذا قالوا الفعل ان لم يكن لخلق العبد
فان كان كله لخلق الله وجب ان يكون المدح والذم عائدين اليه وان كان
مشتركا بينه وبين العبد وحينئذ يجب ان يكون المدح والذم مشتركا
وكذا فيه اثبات الشركة لله تعالى وذلك كله كفر وكذا قالوا لو اراد الله
تعالى ايجاد فعل العبد فان كان العبد قادرا على امتناعه يلزم عجز
الباري وان لم يكن قادرا يلزم اضطرار العبد وكذا لو اراد العبد تحصيل
فعل ان لم يكن لله تعالى قدرة الامتناع يلزم اضطراره فيما يفعله العبد
او كان له قدرة الامتناع وحينئذ يلزم اضطرار العبد اذ ليس له قدرة
المنع اذا اوجده الله ولا قدرة استجلابه عند قصده اذا امتنع الله
تعالى عن ذلك ولان من فعل العباد ما هو قبيح واكتساب القبيح قبيح
فايجاده اولى ولنا النص والمعقول اما النص فقوله تعالى الله خالق
كل شيء وافعال العباد اشياء فيكون خالقا لها ولا يقال هذا عام خص
منه ذات الله تعالى وصفاته فكذا المتنازع فيه بالقياس على ان العام
المخصوص لم يكن حجة في هذا الباب لانا نقول الله تعالى وان كان شيئا
لكن عند ذكر الاشياء لم يفهم دخوله فيه كما لا يفهم دخوله تحت لفظ الوكلاء
والعلماء ثم خروجه عن لفظ العلماء والوكلاء لم يكن تخصيصا لهذين



اللفظين فكذا هذا ولان اسم الشيء ليس باسم جنس يدخل تحته القديم
والحادث فيختلفان نوعا ويتحدان جنسا لانه يتعالى عن المجانسة بل هو
مشترك بين القديم والحادث ومن خاصية المشترك انه اذا تعين البعض
مرادا تخرج ما وراءه عن الخطاب لا بطريق التخصيص بل لانه لا عموم
له ولئن سلمنا خصوص ذات الباري لكن خصوصه لمعنى يفارق المتنازع فيه
بيانه ان الاية خرجت مخرج التمدح فلو خص الباري انما خص تحقيقا
للتمدح وفي خصوص افعال الخلق زوال التمدح لانه حينئذ يصير تقديره
انه الله خالق كل شيء هو فعله او خالق كل شيء ليس بفعل لغيره وفي هذا
يساويه عند هم كل حادث ودرج فيقاس تخصيص ما في تخصيصه زوال
التمدح على تخصيص ما في تخصيصه تحقيق التمدح قياس باطل لانه جمع
في موضع الفرق وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه وكذا قوله
تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه وقوله هل من خالق غير الله
وقوله افرايتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا من الارض
ام لهم شرك في السموات فيها اشارة الى ان صفة القدرة للخلق مختصة
بالباري وان الخالقية من اخص اسمائه وكذا قوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون وكلمة ما اذا اتصلت بالفعل صار عبارة عن المصدر تقول
اعجبني ما صنعت اي صنعك فان قيل انما يستقيم هذا التمسك ان لو كان
ما مصدرية هنا وسياق الاية وهو قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون
يدل على انها للمصدر لانهم كانوا يعبدون المنحوت لا النحت ولا نجاب
ان النحت والمنحوت عندهم واحد كما في التكوين والمكون لان ذلك في فعل الله
دون افعال العباد قلنا ما ان كانت مصدرية هنا ثبت المدعى وان لم يكن
للمصدر فكذلك لان النص يفيد كون المنحوت مخلوقا لله فيكون اثار افعال
العباد مخلوقا لله وهذا مختلف فيه او نقول ان ما يعبدون نحتهم في الحقيقة

لانهم ما عبدوا الاصنام وما راوها مستحقه للعباده الا بعد النحت
وكانوا عابدين لنحتهم دون منحوتهم على ان المنحوت انما يصير مخلوقا فلهذا ان
لو كان النحت مخلوقا اذ لو لم يكن النحت مخلوقا له لم يكن المنحوت مخلوقا له بل
الخشب لا غير وكذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق كل صانع و
صنعته واما المعقول فمن وجوه احدها ان فعل العبد محدث فلا يترجح
الوجود على العدم الا بمخصص هو واجب الوجود وهو ايجاد الله والخصم يساعدنا
في الزام هذا التعليل على الدهريه في انكارهم نسبة وجود الاعيان
الى الله فيلزمه في انكاره نسبة وجود الافعال الى الله اذ العله في وجوب
نسبة الاعيان الى الله هو الحدوث وذلك مشترك فيلزم الاشتراك
في الحكم والثاني ان علة المقدوريه هي الامكان لان ما عداه اما الوجوب او
الامتناع وهما يخيلان المقدوريه والامكان وصف مشترك بين الممكنات فيكون
الكل مشتركا في صحة مقدوريته لله فلو اختصت بالبعض دون البعض
لافتقر الى تخصيص مخصص وفيه قول بحدوث القدره القديمه وفيه ايضا
جمع بين الامكان والاستحالة في شي واحد اذ المستحيل ما يمتنع وقوعه وما
يودي الى المحال محال فاذن لا يوجد شي من الممكنات الا بقدره الله تعالى
والثالث ان قدره الله تعالى لو كانت منتفيه عن بعض المقدورات
لكانت القدره من صفات الفعل اذ بها ينفى ويثبت ويخص ولا يعم فهو من
صفات الفعل عندهم فلا يكون موصوفا به في الازل وهذا هدم قواعدهم
واثبات التناقض والرابع ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لا يخلو
اما اوجده بلا ايجاد او بايجاد هو نفس الفعل او بايجاد هو غير ذلك الفعل
لا جائز ان يكون موجدا بلا ايجاد لانه لو جاز وجود الموجد بلا ايجاد لجاز
وجود العالم بلا ايجاد من الله تعالى فلم يكن وجود الموجود دليل ايجاد الله تعالى
ولا جائز ان يكون الفعل بايجاد هو نفس الفعل لانه حينئذ يصير الموجود الحادث
بنفسه موجودا ولو جاز وجود حادث بنفسه لجاز وجود الحادث بنفسه فيلزم
تعطيل الصانع ولا جائز ان يكون موجودا بايجاد هو غير الفعل لانه يلزم
التسلسل فثبت انه موجود بايجاد القديم وهو المدعى والخامس ان

من شرط



من شرط الخالقيه العلم بالمخلوق وذلك لوجهين احدهما ان الله تعالى قال
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ولو لم يكن العلم لازما للخالقيه او شرطا
لها لما استقام هذا الكلام الا ترى انه لا يصح ان يقال الا يعلم الفقه واما حجازي
او بغدادي او عربي او عجمي ولكن يصح ان يقال الا يعلم الفقه وانا اشتغلت
بتحصيله مدة كذا والثاني ان العلم لو لم يكن من لوازم الخالقيه لبطلت دلاله
اتقان المصنوعات واحكام الموجودات على علم خالقها والخصم يساعدنا في انه
دليل عالميه الذات واذا ثبت ان العلم شرط للخالقيه ولا علم للعبد بكيفيه
الاختراع والاخراج من العدم الى الوجود ولا بعدد ما يقطع بفعله من اجزاء
الهواء والمكان ولا بقدر ما يشغله من الزمان ولا بحسن الفعل وقبحه
فان الكافر يعتقد الكفر حسنا وانه قبيح بل المجنون والسكران والنايم
يفعلون ولا يعلمون الفعل فتنتفي خالقية العبد لانتفاء شرطها والسادس
ان كل ممكن يفتقر في وجوده الى موثر واجب الوجود لذاته لان الامكان
هو المحوج الى الموثر وانه صفة واحدة في جميع الممكنات فلو كان شي من الممكنات
موثرا في وجود آخر لزم ان يكون الشي الواحد موثرا ومتاثرا فاعلا وقابلا
بصفة واحدة وهو محال الا ترى ان واجب الوجود لما كان موثرا لا يجوز
ان يكون متاثرا فكذا الممكن لما كان من خاصيته قبول التاثير لا يجوز ان يكون
موثرا والسابع ان ثبوت قدره الايجاد للعباد يودي الى ابطال دلاله
التمانع وبيانه ان الله تعالى لو اراد تسكين يد عبد اذا اراد العبد تحريكها اما
ان يوجد الحركه والسكون معا او كلاهما لا يوجدان وكلا الامرين محال ولا يقال
ان مقدور الله يترجح لان قدرته اقوى لان تعلق القدره بحركه واحده
لا يفضل تعلق قدره اخرى بها اذا كانتا قدرتي الاختراع والاختراع يتساوى
فليس فيه اشد واضعف حتى يكون فيه ترجيح وحينئذ تعلق ثبوت قدره
الله على مقدوره بامتناع العبد عن تحصيل مقدوره والعبد فيه مختار ان
شاء امتنع وان شاء لم يمتنع فصار العبد قادرا على ازاله قدره الرب وازالة
القدره بتعجيز او منع على اختلاف المذهبين ولو جاز ان يكون الباري تعالى
عاجزا او ممنوع القدره بتعجيز العبد ومنعه لجاز ان يكون للعالم صانعان او
اكثر وان كان البعض يمنع او يعجز البعض ولا يلزمنا باثبات قدره الكسب

للعبد ذلك لان كسبه مقدور الله والله تعالى هو الموجد له فلا يكون في استعماله
ازالة قدرة الله عن مقدوره وذكر في تبصرة الادلة ان اباهاشم من المعتزلة
زعم انه لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع وانما عرفناه بالسمع وفيه
تخطية الله تعالى في امره رسوله بالاحتجاج وتعليمه اياه بالاستدلال
بعجز الاصنام على عدم الهيتهن في كثير من آي القران نحو قوله تعالى قل
ارايتم ما تدعون من دون الله ان ارادني الله بضر هل هن كاشفات
ضره الاية وقوله قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم وختم على
قلوبكم من اله غير الله يأتيكم به وقوله وان يمسسك الله بضر فلا
كاشف له الا هو وهذا استدلال عقلي فمن قال لا دلالة للعقل على وحدانية
الصانع ولا في ثبوت العجز دلالة بطلان الالوهية فقد نسب الله تعالى
الى الخطأ في هذا التعليم وفيه نسبة الجهل او السفه اليه على اعتبار
العلم بفساد هذا الاستدلال وعدمه ومن جاز عليه الجهل او السفه
جاز عليه الكذب وتاييد الكاذب باقامة المعجزة على يد المتنبي فلم
تبق المعجزة دليلا على الرسالة فلم تثبت الرسالة فتبطل السمع ايضا
فادى قوله الى ان لا دلالة على وحدانية الصانع جل وعلا لا من حيث
العقل ولا من حيث السمع نعوذ بالله من قول هذا عقباه ولانه تعالى الصانع
الواحد اذا اوجد احد المتضادين صار معجزا او مانعا نفسه عن تحصيل
ما يضاده لان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على جمع المتضادين لكونه محالا
ولكن يكون قادرا على كل واحد من المتضادين على البدل فلم يكن فيه
تعلق قدرته على مقدوره باختيار غيره بل هو القادر على ان يفعل ايهما
شاء فاي المتضادين خلق خلق عن اختيار وعن ايهما امتنع امتنع عن اختيار
لا بمنع من قبل نفسه ولا من قبل غيره وهذا آية كمال القدرة فان قيل زوال
قدرة الله تعالى عن مقدوره بصنع العبد انما يكون تعجيزا اذا لم يكن ذلك باقداره
كما في الشاهد فان من امر عبده بحمل جسم من مكان الى مكان ويهديه
طريقه ويقويه لابد وان لم يبق نقل ذلك الجسم عن مكانه في امكانه ولا
يعد ذلك نقصا قلنا فعل العبد تعجيز للمولى حقيقة غير ان المولى منتفع به

بامتثال



بامتثال امره ورفع مؤنة نقل الجسم بنفسه فانجبر ان نقصانه بذلك
الفعل لا يعد فعله نقصا وتعجيزا في العرف واما الله تعالى فتعالى عن
الانتفاع فبقي الاعتبار للحقيقة على ان هذا ليس نظير المتنازع فيه لان
المولى انما عجز عن نقل ذلك الجسم بعد فراغ العبد من فعله لا قبله وهنا
زالت قدرة الله عن فعل العبد قبل فراغ العبد ولان الله تعالى لم يوصف
بالقدرة على تعجيز نفسه فلو اعطى القدرة للعبد على وجه تعجز نفسه يلزم
اقدار الله تعالى العبد فيما لا قدرة له عليه وهذا محال لان الاقدار هو التمكين
من الشيء وانه فوق التمكن فلا بد للممكن من التمكن كما لا بد للمعلم من العلم
ولا يلزم خلق الغفلة والشهوة في العبد مع تنزهه عن ذلك لان الخلق
يستدعي قدرة الخالق على المخلوق لا صفات المخلوق فيه فان قيل ان الله
لا يوصف بالقدرة على الظلم عندكم وظلم العباد باقداره وخلقه القدرة
فيهم قلنا في الظلم نقص الظالم وانه لا يوصف بالقدرة على نقص نفسه
فلا يوصف بالقدرة على اقدار غيره وكما يوصف بالقدرة على نقص
غيره يوصف بالقدرة على اقدار غيره عليه فكان النظير حجة لنا والجواب
عن تمسكهم بالاية ان المراد بالخلق التقدير دفعا للتعارض اذ الخلق
يذكر ويراد به التقدير قال الشاعر ولانت تفري ما خلقت وبعض
القوم يخلق ثم لا يفري وكذا يجوز اسم الخالق على العبد اذا ضم الى الخالق
كاطلاق اسم العمرين على ابي بكر وعمر والقمرين على الشمس والقمر
واما دعوى الشركة قلنا الشركة ان ينفرد كل واحد من الشريكين
بنصيبه كالعبد المشترك والدار المشتركة وشركاء القرية والمحلة
واما فعل العبد اذا كان مضافا الى الله تعالى لجهة الاختراع والى
العبد لجهة الاكتساب لن يعرف شركة الا ترى ان العبد مملوك لله
لجهة الخلق ومملوك لمولاه لجهة الشراء ولا يقال انه مشترك بين الله وبين
المشتري وكذا المستاجر مملوك للمالك لجهة الرقبة ومملوك للمستاجر
لجهة ملك الانتفاع ولا يقال انه مشترك بينهما انما الشركة فيما ذهب اليه الخصوم
ذكر في تبصرة الادلة ان المعتزلة انما يثبتون لغير الله قدرة التخليق

لئلا يكون الله تعالى معاقبا عباده بفعلٍ تخلق هو بنفسه فيكون عادلا
في تعذيبهم لا ظالما وابطلوا توحيدهم بهذا العقل ثم انكروا قيام
الكلام وساير الصفات بذات الله تعالى تحصنا للتوحيد وابطلوا
أمره ونهيه واخرج الفعل عن كونه طاعة او معصية والتعذيب على
ما ليس بمعصية ظلم فابطلوا عدلهم بتوحيدهم ولو قيل انهم ابطلوا
عدلهم بعدلهم وتوحيدهم بتوحيدهم لكان صوابا بيانه انهم اثبتوا الاستطاعة
سابقة على الفعل لئلا يؤدي الى تكليف ما لا يطاق ثم قررنا انها
تنعدم عند الفعل كان تكليفه تكليف ما لا يطاق والتعذيب عليه ظلم
فابطلوا عدلهم بعدلهم وابطلوا توحيدهم بتوحيدهم فانه لو جاز
وجود العالم بذات لا حيوة له ولا قدرة ولا علم لجاز وجود كل جماد
وموات وصار كل جماد وموات جائز الالوهية واما التقسيم فنقول
التقسيم الى الكل والى البعض فيما يستحيل عليه الكل والبعض جهل
ثم نقول الكفر فعل العبد ومفعول الله فيذم هو على فعله ولا يذم الله تعالى
على اختراعه كما يذم عندكم على وجود فعله دون سببه قوله الذم يكون
مشتركا قلنا لا يكون مشتركا لان الذم انما يكون بفعل القبيح والخلق من
الله لا يكون قبيحا اما لان القبيح ما نهي عنه او ما يعود به على فاعله الضرر
المحض او ما ليس له عاقبة حميدة والله تعالى في خلق الكفر حكم بليغة على ما
نأتي بيانه والحسن والقبح امران اضافيان يجوز ان يكون الشيء حسنا
في حق زيد قبيحا في حق عمرو ولكن قتل ظالما يستحسنه اعداؤه ويستقبحه
اولياؤه قوله لو اراد الله ان يخلق الحركة فعلا للعبد فان كان العبد
قادرا على امتناعه يلزم عجز الباري قلنا اذا اراد الله خلق الحركة
الاختيارية لا يتصور من العبد الامتناع لانه انما يخلق تلك الحركة
اذا اراد العبد اختيارها وقصد اكتسابها ففرض ارادة الامتناع عن
الفعل من العبد حال ارادة الفعل منه محال وكذا لا يلزم اضطرار
العبد لان الاضطرار عدم القدرة على منع غير المراد وهذه الحركة

مراده



مرادة للعبد فلا يكون سلب القدرة عن منعه اضطرارا الا ترى ان الله تعالى
لم يوصف بالقدرة على منع مراده ولم يكن مضطرا فان قيل اذا لم يمكن للعبد
الخروج عما خلقه الله فكيف يكون مختارا قلنا ولا يمكنه الخروج عن معلوم
الله تعالى ولم ينتف به اختياره وكذا الباري تعالى لم يمكنه الخروج عن معلومه
في فعله ولم يكن مضطرا لما انه يفعل عن اختيار فلو صار مضطرا لانقلب
علمه جهلا فكذا لما خلق الله تعالى في العبد الاختيار والفعل الاختياري
فلو صار العبد مضطرا لم يحصل ما خلق كما خلق بل خلاف ما خلق وهو
امارة الاضطرار على ان العبد لو صار مضطرا بان لم يمكنه الخروج عن ما
خلقه الله وجب ان يكون مضطرا في الحركة والسكون لانه لا يمكنه الخروج عنهما
قوله اكتساب القبيح قبيح فكذا ايجاده قلنا بينا ان الله تعالى خالق
فعل العبد ثبت ان ايجاد القبيح ليس بقبيح ولان اعتبار الغايب بالشاهد
في هذا الباب فاسد لان الاقدار على القبيح قبيح في الشاهد وكذا ترك المنع مع
القدرة عليه وهذا ليس بقبيح في حق الغايب فانه يرى عبده يزني بامته
ولم يمنعهما مع القدرة عليه ولا يكتفي بذلك بل يخلق القدرة والشدة في الالة
والشهوة فيهما ويعطي للكافر قدرة مع علمه انه بها يشتمه ويفتري عليه
ومثل هذا في الشاهد قبيح وحسن منه فدل على فساد تسويتهم بين
الشاهد والغايب في هذا الباب ثم نقول الحكمة ما له عاقبة حميدة ولم
قلتم انه ليس لخلق الكفر والمعاصي عاقبة حميدة بل له عاقبة حميدة من
حيث انه يستدل بذلك على كمال قدرته ونفاذ مشيته اذ من وجد منه
ايجاد نوع واحد لا غير كان مضطرا الا ترى ان ايجاد الاجسام القبيحة
منه يكون حكمة ويستدل به ايضا على انه عزيز بذاته غني عن خلقه لا يتقوى
بكثرة اوليائه ولا يضعف بتوفر عصاته واعدائه وفيها ايضا اظهار
القدرة على فعل الغير وبه يبان القدرة القديمة من الحديثة فان القدرة
الحادثة عندنا لا تتعدى محلها وما زعموا ان الحكيم من كان في فعله منفعة له
او لغيره والسفيه على ضده اعتبارا بالشاهد فاسد لان الله تعالى خلق من
الاجسام ما لا يحصى كثرة مما لا انتفاع به لاحد من خلقه به ولا اطلاع لمنتفع
عليها من الاحجار الكامنة في تخوم الارضين وبواطن الجبال وقعور البحار

وهو تعالى متعال عن الاستمتاع به ولان تكليف من يعلم انه يعصيه لا يشتمل
على منفعة وذلك كرجل يريد منفعة اولاده فيبعث بهم الى البلاد وركوب
البحر مع العلم بهلاكهم قبل الوصول الى مقصودهم وكمن بنى دارا لمنفعة
ولده مع العلم بتخريب عدوه قبل انتفاع ولده لحقته انه علم ما يكون من العجز
ثم يملي لهم ليزدادوا اثما مع علمه بان فيه هلاكهم اذ يتوصلون بذلك الى
شتم الانبياء وقتلهم وتخريب المساجد وعمارة الكنايس مع ما يسمع مما
تقول اليهود والنصارى في كنايسهم من الطعن في الدين الحق والوقيعة
في الانبياء والخوض في صفات الله بما لا يليق بجلاله ولو كان ارادة السفه
سفها لكان الاعانة على السفه سفها على انا نقول لم تنكرون على من يقول لم يحسن
الفعل في الشاهد الا لنفع نفسه ومن نفع غيره انما يحسن لان فيه نفع نفسه
ايضا من نيل ثواب او اكتساب جاه او احراز محمدة وثناء جميل حتى ان
من نفع غيره بلا حمد يستحق ولا اجر ينال لا يكون ذلك حكمة فان تمسكتم
بالشاهد فقولوا انه ليس بحكيم لانه لا ينتفع بفعله تعالى الله عن ذلك

**فصل** واذا ثبت ان العبد ليس له قدرة التخليق وساعدنا الخصم
على ان له فعلا فلا حاجة بنا الى بيان ما هو فعل العبد وهو الذي يسمى كسبا
فنبدأ ببيان ذلك ونقول اختلفت عبارات اصحابنا رحمهم الله في الفرق
بينه وبين الخلق فقال بعضهم كل مقدور يقع في محل قدرته فهو كسب وما
وقع لا في محل قدرته فهو خلق واسم الفعل يشملهما وقيل ما وقع بالة فهو كسب
وما وقع لا بالة فهو خلق وقيل ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد
القادر به فهو خلق وما وقع المقدور به مع تعذر انفراد القادر به
فهو كسب فكان الحاصل من تحديد الكسب انه تصرف فيما اوجده الله تعالى
من حيث استعمال الموجود بايجاد الله واثر قدرته في ان يجد في نفسه
حال القادرين ووقوعه على حسب ايثاره واختياره من حيث الجملة
دون التفصيل فصار مكتسبا له بادوات والات متصفا بخصوص صفات
فعله فتعلق التكليف به من هذا الوجه فيضاف الفعل الى الله خلقا والى
العبد كسبا يدل عليه ان الله تعالى اضاف الفعل الواحد الى نفسه والى
عبده في كثير من اي القران نحو قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم

وما رميت



وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ونسب توفي الانفس الى نفسه في
قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والى ملك الموت في قوله
قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم والى رسله في قوله توفته رسلنا
فان قيل ما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين قلنا لما عرفنا
ان كلا طرفي الامور ذميم وخير الامور اوساطها فالقول بالجبر محال باطل
والقول بالاختراع اقتحام هايل ففيما ذهبت اليه الجبرية انكار ضرورة
التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ويلزمهم استحالة تكاليف الشرع
وفيه ابطال العبودية وفيما ذهبت المعتزلة اليه انكار تعلق قدرة الله تعالى
بافعال العباد والحيوانات وفيه تعطيل الربوبية وكذا البرهان القاطع
يدلنا على ان كل ممكن يتعلق بقدرة الله وكل حادث ممكن وفعل العبد
حادث فيكون ممكنا فان لم يتعلق به قدرة الله فهو محال فان الحركة الاختيارية
من حيث انها حركة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل ان يتعلق بقدرة
الله تعالى احديهما وتقصر عن الاخرى فاذن الدليل القاطع على اثبات القدرتين
ساقنا الى اثبات مقدور بين قادرين فان قيل قدرة العبد لما كانت
باقدار الله تعالى وجب ان يكون على الوجه الذي ثبت لله وهو قدرة
الاختراع كالعلم فان الله تعالى اذا علم شيئا ثم اعلمنا اياه يكون ثبت لنا علما
ان لو كان على الوجه الذي علم هو به فانه اذا علم شيئا اسود فلو اعلمنا بانه
ابيض لا يكون ذلك علما قلنا تعلق العلم بالمعلوم بجهة واحدة وهو تعلقه
على ما هو به اذ لو تعلق به لا على هذه الجهة لكان جهلا لا علما بخلاف تعلق
القدرة بالمقدور فانه نوعان اختراع واكتساب ولان تعلق علمنا بمعلوم الله
على الوجه الذي علمه لا يزيل علمه واما قدرة الاختراع للعباد توجب
زوال قدرة المقتدر فقياس هذا بذلك باطل ولان اخص صفات الاله
الخلق وبذلك تعرف الى العقلاء بانه خالقهم وخالق كل شيء وانه خلق
كل شيء فقدره تقديرا فلو جاز ان يقدر غيره على الشيء على الوجه الذي
يقدر هو عليه لجعله شريكا له فيما كان لاجله الها وابطل التعريف بالخالقية
وهذا اقوى دليل في المسئلة فان فعل العبد اذا كان مستجزا في فعله تحت

قضاء الله وقدره لا يمكنه الخروج عن ذلك فكيف يضاف الفعل اليه الا
يرى ان حركة السقف والرعلو لا تضاف الى العبد لانه مضطر فيه قلنا
نعم العبد مسخر تحت قضاء الله وقدره في فعله لكنه لا ينافي قدرة العبد
واختياره فان المسخر نوعان مجبور ومختار فالمجبور كالسكين والقلم
في يد الكاتب والمختار كالكاتب مع قلبه بين اصبعين من اصابع
الرحمن ثم المسخر المجبور انما يصلح مسخرا للكاتب بصلاحيته فيه
فان السكين ان لم يكن صالحا للنحت بان لم يكن له حدة وكذا القلم بان
لم يكن مشقوقا محرفا لا يصلح ان يكون مسخرا للكاتب فيما يرجع الى تحصيل
غرض النحت ونشر المداد على القرطاس كذلك الكاتب المختار
انما يصلح مسخر الله تعالى في تحصيل مراده وهو الفعل الاختياري
من الكاتب بواسطة قدرة الكاتب واختياره وكان تسخيره كتسخير
المركوب للراكب فان المركوب انما يصلح ان يكون مسخرا للراكب في تحصيل
غرض المشي منه ان لو كان له اختيار وقدرة فان الفرس الميت لا يصلح
مسخرا للراكب في تحصيل المشي لانعدام القدرة والاختيار للميت لكن
قدرة المركوب ملتبسة بالعجز واختياره مشوب بالاضطرار كذلك الادمي
المسخر تحت قضاء الله وقدره في افعاله الاختيارية بالقدرة والاختيار
المشوب بالعجز والاضطرار **فصل** واذا ثبت ان العبد ليس
له قدرة الايجاد ثبت ان اثر فعله من الالم في المضروب عقيب الضرب
والانكسار في الزجاج عقيب الكسر وحركة الخشب عقيب اعتماد
الرجل عليها بايجاد الله لا صنع للعبد فيه لانعدام قدرة الايجاد له واستحالة
اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته وزعمت المعتزلة انه متولد من
فعل العبد فان حركة الخاتم والماء مشاهد مع حركة اليد ولو كان
حركة الخاتم والماء بخلق الله لجاز ان يخلق حركة اليد دون الخاتم
والماء قلنا نعم حركة الخاتم والماء مشاهد فاما كونه متولدا غير
مشاهد ودعوى التولد باطل لانه انما يتصور في الاجسام دون
الاعراض وقولهم لو كان حركة الخاتم والماء بخلق الله لقدر ان يخلق

حركة



حركة اليد دون الخاتم والماء فهذا المعقول يضاهي قول القايل العرض
متولد من الجسم والجسم متولد منه لانه لو لم يكن متولدا لقدر ان يخلق
احدهما دون الاخر وكذا لو لم يكن العلم متولدا من الارادة لقدر ان
يخلق الارادة دون العلم والعلم دون الحيوة ولكن نقول المحال غير مقدور
ووجود المشروط دون شرطه محال والعرض من شرطه المحل والارادة
شرطها العلم والعلم شرطه الحيوة فكذلك شرط شغل الجوهر لحيز
فراغ ذلك الحيز فاذا خلق الله تعالى الحركة في اليد فلا بد وان يشتغل
به حيز اخر في جوار الحيز الذي كان فيه وفراغه شرط اشتغاله
باليد اذ لو تحرك اليد ولم يفرغ الحيز من الماء لاجتمع جسمان في حيز
واحد وهو محال فكان خلق احدهما شرطا للاخرى فتلازما فظن ان
احدهما متولد من الاخر وهو خطا فاما اللازمات التي ليست شرطا
كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند
مماسة الثلج فعندنا يجوز ان يجمع الله بين النار والقطن من غير احتراق
وان يجمع بين الجو والحجر من غير انحدار لكن الحكيم القديم جلت قدرته
اجرى سنته بان يخلق اشياء في مقابلة اشياء كالحرارة في النار والبرودة
في الثلج والرطوبة في الماء وانصراف اجزاء الزجاج عند اصابة الحجر
ودفع الجوع والعطش بالاكل والشرب ومع ذلك يجوز ان لا يخلق الله تعالى
هذه الاثار بل يخلق ضدها على خلاف العادة المستمرة لتصديق نبي وهو
المعجزة او لتاييد ولي وهو الكرامة او لتبعيد شقي وهو الاستدراج فاذن
ما يراه الخصم متولدا قسمان احدهما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران والثاني
ليس بشرط فيتصور فيه الافتراق **فصل** الحوادث كلها بارادة الله
تعالى وقضائه على اي وصف كان وزعمت المعتزلة ان الله تعالى مريد من
افعالنا ما هو حكمة او طاعة ولا يريد ما هو معصية وقبيح واختلفوا في المباحات
فمنهم من زعم انه غير مريد لها وينبغي ان يكون هذا قول البغدادين
فانهم يزعمون انه لا يوصف بالارادة على الحقيقة فما يقال انه اراد كذا
اي لا يقال ان الله مريد لكذا

ورام الخير والشر والنفع والطاعة والمعصية
اما المتعلقة بالطاعة او المعصية

فان كان من افعاله فمعناه انه فعله او يفعله وان كان من افعال غيره فمعناه
انه امره به فلما كانت الارادة عندهم امرا والمباح ليس بمامور به فلا
يكون مرادا وزعم الاشعري ان المحبة والرضى بمعنى الارادة ثم ان كل موجود كان
بعموم الارادة وهذه المسئلة فرع مسئلة خلق الافعال والحجة لاهل السنة النص
والمعقول اما النص فقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وقوله تعالى
ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس اخبر انه اراد باملائهم ازدياد
الاثم وان من ذراه لجهنم اراد منه ما يستوجب به نار جهنم وكذا قوله تعالى
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الاية وقوله تعالى خبرا
عن نوح عليه السلام ان كان الله يريد ان يغويكم وقوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله ولو شاء لهديكم اجمعين وقوله تعالى ولو شاء ربك لامن
من في الارض كلهم جميعا وعندهم شاء ايمان من في الارض وما امنوا وقوله
تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وعندهم شاء ومع ذلك اشركوا وفيه تكذيب
الله تعالى في خبره وتفسير المعتزلة المشيئة المذكورة في الايات بمشيئة الجبر
على معنى خلق العلم فيهم بصحة الايمان جبرا كما قاله الجبائي او على معنى خلق
العلم فيهم بانهم لو لم يومنوا لعذبوا كما قال ابو هاشم فاسد لان العلم بصحة
الايمان وبان لو لم يومنوا لعذبوا لا يستلزم وجود الايمان فان اهل العناد
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويعلمون ايضا انهم يعذبون لو لم يومنوا ومع
ذلك لم يومنوا وكذا تفسيره بخلق الايمان فيهم جبرا كما قاله ابو الهذيل
ومن تابعه فاسد لان المومن عندهم فاعل الايمان حتى ابوا ان يكون
خالقا لايمان العبد اذ لو خلق لكان هو المومن لا العبد فعلى هذا لو خلق
ايمانهم لكان هو المومن لا الكفرة وهو اراد ايمانهم لا ايمان نفسه فلم تنفذ
بهذا مشيئته ولصار بذلك الايمان هاديا نفسه مؤتيا هداها
لا كل نفس ثم ان الله تعالى اراد منهم الايمان الاختياري والايمان الحاصل
جبرا غير ما هو المراد فدل ان الحجة بالايات لازمة والاعتراض فاسد
يدل عليه قول الامة باسرهم ما شاء الله كان وتاويل مشيئة الجبر ان

استغام

وعند المعتزلة اللام في الاية لام العاقبة لا لام التعليل ...

44

استغام في احد شطريه لم يستتم في قولهم وما لم يشأ لم يكن لانه لم يشأ الافعال
الاختيارية التي هي الطاعات جبرا ومع ذلك كان ولانقال بان القبيح لو كان
بارادته وقضائه وقدره وجب ان يكون العبد معذورا لان العبد لا يعلم
ما ذا اراد الله في حقه قبل فعله لكن عرف امره ونهيه فعليه مراعاة
ما كلفه ولا عذر له في الارادة والقضاء والقدر واما المعقول فمن
وجوه احدها انه تعالى اخبر انه يملأ جهنم من الجنة والناس فلو اراد
منهم الايمان فقد اراد ان لا يتحقق خبره او اراد ما يصير به خبره
ظالما فيكون مريدا جهل نفسه وكذبه وظلمه ولا يقال بان الامر
بالايمان والنهي عن الكفر امر بتجهيل نفسه ونهي عن تصديقه لان الامر
والنهي كل واحد منهما يتحقق عليه فانه ما امر الكافر بالايمان ليومن
وما نهاه عن الكفر لينتهي بل ليجب الايمان ويحرم الكفر فيترك الايمان
الواجب ويقدم على الكفر فيستحق بذلك العقاب فيتحقق عليه انه ترك
الايمان الواجب وارتكب الكفر المحظور فيصير بذلك اهلا للتخليد في النار
والثاني ان كل حادث مخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج
الى ارادة يصرفها اليه وتخصصها به فكل مخترع مراد وكل حادث
مخترع والشرور والمعاصي حوادث فهي اذن مراده والثالث ان
الارادات كلها تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب
الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره والرابع ان قصور الارادة
وعدم نفاذ المشيئة من اصدق الامارات على سمات النقص والاتصاف
بالعجز ولا يقال عدم نفاذ امره اذا لم يوجب النقيصة فكذا عدم نفاذ
ارادته لانا نقول عدم وجود المامور به اذا لم يرد الآمر وقوعه انما
لم يوجب النقيصة لان عدم وقوعه جاء من جهته وعدم وقوع المراد
انما يوجب النقيصة لان عدم الوقوع جاء من جهة غيره والخامس

انه تعالى لما علم من فرعون الكفر فلو اراد منه خلاف ما علم يلزم الجهل
ان وجد خلاف ما علم والعجز ان لم يوجد وكلاهما محال فان قيل انما
لزم العجز ان لو لم يكن قادرا على تحصيل مراده بطريق الالجاء قلنا الحال
الملجا في ايمانه لا يكون مثابا فلا يكون مريد ذلك حكيما مستصلحا
عباده فالذى قدر عليه لا يجوز ان يريد وما يجوز ارادته لا يقدر عليه
فلزم العجز بالضرورة والسادس ان الخصم وافقنا على ان سلب قدرة
الله عن تنفيذ ما اراد من العبد اضطرارا يوجب العجز والنقص فكذا
سلب قدرته عن تنفيذ ما اراد من العبد اختيارا اذ لا فرق بين
الامرين والسابع ان الامر بالشيء لا يستلزم ارادة المامور به بدليل
انه تعالى امر ابرهيم بذبح ولده عليهما السلام وما اراد ذلك منه فان قيل
انه لم يكن امرا بل راى في المنام انه يذبحه فحسبه امرا ولئن كان امرا
فانما يكون بمقدمات الذبح لا غير يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرويا
بما فعل قلنا لو لم يكن امرا لما قال له انه افعل ما تومر وحاشا ان يظن
به عليه السلام قصد ذبح ولد زكي طاهر من غير امر صريح من الله تعالى
ولو كان مامورا بمقدمات الذبح لا غير لما كان ذلك بلاء مبينا وقد قال تعالى
ان هذا لهو البلاء المبين وايضا لو لم يكن مامورا بالذبح فلا معنى للفداء بالذبح
العظيم ومعنى قوله قد صدقت الرويا اعتقدت صدق الرويا وحققت بما
في وسعك من امتثال امره بل على ان هذا تكلف لا حاجة بنا الى ذلك
فان المسلمين اجمعوا على ان الكفار مامورون بالايمان وقد صرح الله في
كتاب الله تعالى بانه لم يرد ايمانهم بل ضلالتهم قال الله تعالى اولئك الذين لم يرد
الله ان يطهر قلوبهم وقوله تعالى انما يريد الله ليعذبهم الاية ثم
لا تمسك لهم بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا الاية وقوله لو شاء
الرحمن ما عبدناهم لانهم قالوا ذلك على سبيل التعلل والاعتذار



في الاصرار على الكفر او على سبيل الاستهزاء بالمومنين القايلين بهذا
القول بعد ان تواتر سماعهم من المومنين ومن جهة القران
ان الامور بمشية الله فاحتجوا بذلك متعللين ومستهزئين
ليدرءوا عن انفسهم حجة المسلمين فكذبهم الله تعالى حيث لم يقولوا عن
عقيدة خالصة وهذا كتكذيبه المنافقين في شهادتهم على قلوبهم انها
تعتقد ان محمدا رسول الله وعن بعض المفسرين انهم عبروا بالمشية عن
الامر لاقترانهما في الغالب يعنون بقولهم لو شاء الله ما اشركنا لو لم
يامرنا الله بذلك ما اشركنا ولا اباونا لانهم دانوا بدين ابائهم واعتقدوا
ان اباءهم تلقنوا الدين من الله نظيره قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها ويدل على صحة هذا التاويل
سياق الاية قل هل عندكم من علم ويوكد ما قلناه قوله تعالى فلله الحجة
البالغة ولا بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لان المراد
من الجن والانس الذين علم منهم العبادة ولان اهل التاويل قالوا الا
ليكونوا عبادا لي وعلى هذا التاويل امكن اجراء الاية على العموم ولو حملت
على العبادة الاختيارية خصت من الاية الصغار والمجانين
لانهم لم يخلقوا للعبادة وقال كثير من اهل التاويل اي لامرهم بالعبادة
كقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وعلى هذا التاويل
لا تعلق لهم بها على انه خص من الاية الصبيان والمجانين فنخص المتنازع
فيه بالقياس فان قيل من افعال العباد ما هو شتم الله والافتراء عليه
وارادة شتم نفسه قبيح وكذا في الغايب قلنا شتم المخلوق يوجب
لحوق العار بالمشتوم لا محالة فاما شتم الخالق لا يوجب لحوق العار
بالشاتم لان براءة ذاته المقدس وتنزهه عما شتم به معلوم لكل احد
فيظهر بذلك كذب الشاتم ووقاحته وحماقته فكان مريد شتم نفسه

اى الغالب ان الامر يقارن المشية

الا ليطيعوا الرسول

في الشاهد مزيد لحوق العار بنفسه وفي الغايب مزيد لحوق العار بنا ثمه فقياس هذا بذلك مع الفرق الواضح فاسد جدا او شبهتهم ان كفر الكافر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا كالمؤمن لانه اتى بما اريد به و لان الرضا بقضاء الله واجب فلو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به الجواب عن الاولى ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة وعن الثانية ان الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء ونحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي الكفر

**فصل** قال اهل السنة لا يجب على الله شي لا مصلحة العبد ولا اصلحه في الدارين وان في مقدور الله تعالى لطفا لو فعل ذلك بالكفار لامنوا اختيارا ومنع ذلك اللطف لا يكون بخيلا جايرا ظالما وباعطايه يكون متفضلا منعما لا موديا ما عليه وزعم البصريون من المعتزلة ان الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى وقلنا بان النعم السالفة توجب الطاعة على العبد شكرا لنعمه التي لا تحصى كما نطق به النص واداء الواجب لا يصلح كالايجاد والاسلام وسلامة الجوارح الى سببا لاستحقاق شي ولان اداء الطاعة لو كان علة لوجوب الثواب على الله تعالى فان لم يصح ترك الاثابة من الله تعالى كان مضطرا فيها وان صح فبتقدير ان لا يثيب ان لم يصر مستحقا للذم لم يتحقق معنى الوجوب وان صار مستحقا للذم يلزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل وذلك محال ولا يقال انه تعالى اذا علم وجود شي فان لم يصح منه تركه كان مضطرا في ايجاده وان صح يلزم ان يكون قادرا على تجهيل نفسه لان العلم تبع للوقوع فلا تتصور المنافاة بين العلم والوقوع فاما العبد مستبد في فعله عند الخصم فلو صار سببا للاثابة لزم ان يكون العبد قد الجا الله تعالى في الاثابة ثم هذه المسلة فرع مسلة خلق الافعال وبثبوت مسلة خلق الافعال والارادة ان الكفر والمعاصي مخلوقة الله تعالى مرادة له وان كان يتضرر به الكافر والعاصي يثبت ان اصلح العبد ومصلحته غير واجب على الله تعالى وتصور مسلة الارادة صحيح ههنا اذ في بعضها فعل ما ليس باصلح

وفي



وفي بعضها الامتناع عن ما هو الاصلح فانه تعالى قال ولو شينا لاتينا كل نفس هداها فلو شا لهداكم اجمعين ولو شا ربك لامن من في الارض ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لامنوا لم يكن لهذه الايات فايدة سوى ادعاء قدرة ومشية ليستا له كفعل الكذوب والمتصلف تعالى الله عن ذلك ولان الرعاية تنافي الوجوب لان المفهوم من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضررا ظاهرا عاجلا عند الفقهاء او آجلا او ما يكون نقيضه محالا والضرر في حق الله تعالى محال وترك الاصلح منه ليس بمحال فانه ترك الاصلح عند المتكلمين فمن خلقه وركب العقل فيه وبقاه الى وقت بلوغه مع علمه انه يكفر عند بلوغه وكذلك ترك اماتة من يعلم انه يرتد ترك الاصلح لا محالة وكذا الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين والاصلح ان يخلق عباده في الجنة وان يميت ابليس وجنوده وان يبقي الانبيا والمرسلين وكذا في القول بوجوب الاصلح ابطال منة الله تعالى على عباده بالهداية اذ لا منة على قضا حق مستحق عليه وكذا فيه القول بتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر ان يفعل باحد اصلح مما فعل ولم يبق في مقدوره ولا في خزاين رحمته انفع لهم مما اعطاهم وكذا على زعمهم ليس لله تعالى على النبي المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم نعمة ومنة ليست تلك على ابي جهل لعنه الله اذ فعل بكل واحد منهما ما في مقدوره من الاصلح وهذا كله ضلال ولانه لو امات احد ولدي الكافر في صغره وابقى الاخر حتى بلغ و مات على الكفر فان كانت الاماتة في الصغر اصلح فقد تركه في حق من ابقاه وان كان الابقا اصلح تعويضا لا على المنازل فقد تركه في حق من اماته ولان المسلمين باسرهم اقبلوا على الدعا وطلب المعونة وكشف ما بهم من الضر فان كان اعطاهم ما سالوا فسوالهم كفران النعمة والحاق النعمة الموجودة بالمعدومة اذ السوال للمعدوم لا للموجود وان كان لم يعطهم فلا يخلو اما ان لا يجوز له ترك الاعطا وحينيذ كان تقدير سوالهم في الحقيقة اللهم لا تظلمنا ولا تجر علينا بمنع حقنا المستحق عليك ومن ظن ان الله تعالى امر عباده بمثل هذا الدعا او ان الانبياء والمرسلين اشتغلوا بمثل هذا الدعا فقد اخرج

ربقة الاسلام عن عنقه او يحرز له ترك الاعطا، وحسبك نسا المدعى وكذا
سوالهم الصحة ودفع المرض وكشف ما بهم من الضر فان كان سوالهم دفع
المصلحة واعطاء المفسدة ولا يظن بالله تعالى ولا بالانبيا، والمرسلين
ان يامر احدا او يشتغلوا بمثل هذا الدعاء ولان الله تعالى يولم الاطفال
ولا شك ان ترك الايلام اصلح لهم ولا يعال الايلام اصلح لانه به يستحق الثواب
العظيم بمشقة يسيرة لان اعطاء الثواب بدون الايلام اصلح لهم وقد
تركه ولا يقال لا يكون اصلح لان ايصال الثواب بدون لحوق المشقة بهم
يوجب المنة وانها ينقص النعمة لان هذا قول من لا يعرف الربوبية والعبودية
وتكبر على الله تعالى وترفع من احتمال منته ولا يعلم ان المنة من الله تعالى
تزيد في النعمة تلذذا وطيبا البس ان خلعة الملوك كانت الذ واشهى
مما اشترى منهم يوضحه ان تحمل المنة من الله تعالى لو كان ينقص النعمة
لما من الله على عباده بنعمة الهداية ولا ينقصها عليهم على ان كثيرا
من الاطفال يولمون ثم ماتوا وهم كافرون ولا ينالون العوض على انه
كان ظلما بغير عوض يعتقد ظلما الى ان يرضى المظلوم بذلك العوض
فكان الايلام ظلما في الحال تعالى الله عن ذلك وعلى هذا قبول التوبة
وهو اسقاط عقوبة الذنب عن التائب غير واجب على الله تعالى
عقلا بل كان ذلك منه فضلا فالاولى وقوع قبولها شرعا قيل هو مرجو
غير مقطوع به يدل عليه قوله تعالى ويتوب الله على من يشاء علقه
بالمشية وكذا حسن من الله تعالى ومن رسوله تاخير قبول توبة
المخلفين عن الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اخلاص توبتهم
وشدة ندمهم وبكايهم بخلاف التوبة عن الكفر حيث تقبل قطعا عرفناه
باجماع الصحابة والسلف فانهم يرغبون الى الله في قبول توبتهم
عن الذنوب والمعاصي كما في قبول صلواتهم وساير اعمالهم ويقطعون بقبول

توبة الكافر





توبة الكافر **فصل في الاجال** القتل فعل قايم بالقاتل يخلق الله تعالى
عقيبه الموت في المقتول كساير المتولدات ثم المقتول ميت باجله لا اجل
له سواه ووافقنا في ذلك الجبايي وابو الهذيل من المعتزلة وقال الباقون منهم
المقتول مقطوع عليه اجله ولو لم يقتل لعاش الى اجله تمسكوا بقوله تعالى
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره ولا متمسك لهم به لان تقدير الاية والله
اعلم ولا ينقص من عمر معمر آخر سواه يعني يعطى لهذا الثاني من العمر ما يكون
ناقصا مقابلة العمر للاول والهاء راجع الى من يماثله لا الى المذكور كما يقال
هذا درهم ونصفه اي نصف درهم آخر يماثل الاول كذا قال اهل اللغة
منهم الفراء وقيل لا ينقص من عمره لمضي الايام والليالي وقيل الزيادة و
النقصان في صحيفة الملائكة فانه يثبت في صحيفتهم شي مطلقا وهو مقيد في معلوم
الله بشريطة فتزول الصحيفة في المال الى ما علم الله وعلى هذا تحمل قوله
تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وقوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر
والصدقة ترد البلاء وامثاله ولنا قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا
يستقدمون والحديث المعروف ان عند تصويرا العبد في بطن امه
يامر الله تعالى ملكا فيكتب على جبهته رزقه واجله وسعادته و
شقاوته ولان الله تعالى لما كان عالما انه يقتل جعل قتله اجله ولا يليق به
تعالى ان يجعل له اجلا يعلم انه لا يعيش اليه او يجعل اجله احد الامرين كفعل
الجهال بالعواقب على ان القول بان الله تعالى اعطى للعبد قدرة منع الله
عن ابقاء عبده الى ما جعله اجلا له وقدره قطع ما جعل اجلا له محال ووجوب
القصاص او الضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي ومباشرته فعلا اجرى
الله تعالى العادة بخلق الموت عقيبه والشيخ ابو الحسن الرستغفني
وابو اسحق الاسفراييني ما حققا الخلاف في مسئلة الاجال والارزاق
الا في العبارة وبيانه ان من اعتقد من اهل السنة ان الله تعالى مستبد باختراع
الموت عقيب القتل ولا تولد ولا يكون مخلوق علة مخلوق يقول لا يلزم

اي ان فعل كذا يكون عمره كذا وان فعل كذا يكون كذا

من تقدير عدم الحز عدم الموت وانه مات باجله لان الاجل عبارة
عن وقت لخلق الله تعالى فيه الموت سواء معه حز او مرض او سبب
اخر لان كل هذه مقترنات بحكم العادة لا موثرات ومن اعتقد كون الحز
علة مع انه شاهد صحة الجسم وعدم مهلك اخر من خارج اعتقد
انه لو انتفى الحز وليس ثمه علة اخرى وجب انتفاء المعلول لان
انتفاء جميع العلل يوجب انتفاء المعلول لا محالة وكذا من اعتقد ان الاجل
عبارة عن المدة الطبيعية وان لكل مزاج رتبة معلومة في القوة والبقاء
عد الموت بالقتل استعجالا بالاضافة الى مقتضى طباعها وذلك
كالحائط يبقى بتقدير احكام بنائه ثم لو هدم بالفاس في الحال يقال
لم ينهدم باجله يعني لم ينهدم باقتضاء بنائه وان لم يتعرض له من خارج
حتى تخلخلت اجزاؤه يقال انهدم باجله **فصل** في الرزق قال
اهل السنة الرزق ما ينتفع به الحي ويتغذى به حلالا كان او حراما
ولا يتصور ان ياكل الانسان رزق غيره ولا ان ياكل رزقه غيره وعند
المعتزلة هو ما يمكن الحي من الانتفاع به مكنة لا يمنعه الشرع عن ذلك
فيكون المباح رزقا دون الحرام فيلزمهم على زعمهم هذا ان الظلمة
عاشوا عمرهم وماتوا ولم يرزقوا مع انهم اوجبوا اللطف على الله تعالى
فيكون هو تعالى مانعا حق عبده المستحق عليه وذلك ظلم تعالى الله عن
ذلك **فصل** في الهدى والاضلال ولما ثبت ان الله تعالى
خالق اعمال العباد ثبت ان المراد من الهداية والاضلال المضاف
الى الله تعالى خلق فعل الاهتداء والضلال ويدل عليه ايضا بيان
الطريق على العموم وتعليق الهداية بالمشيئة في ايات لا تحصى
كثرة كقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وقوله ولو شئنا

لآتينا

لآتينا كل نفس هداها وقوله تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين وحقيقته
ان بيان الطريق ونصب الادلة واجب عند الخصوم فلا يجوز تعليقه
بالمشيئة والمعتزلة اولوا الهداية ببيان طريق الدين والاضلال بالازاغة
والخذلان والطبع والمد المضاف الى الله تعالى بخلق ما كان سببا
لوجود الضلال منهم كخلق الالات والقدر وقد يضاف الافعال الى مسببها
وهذا يستقيم في الهداية والعصمة ايضا وقد يقولون انما يضاف الى الله
تعالى على حسب اضافة الشيء الى شرطه لان الضلالة حصلت منهم
عقيب احوال اوجدها الله كالامهال وادرار الانعام وترك الاستعجال
في الانتقام حتى ظنوا ان ذلك لرضا الله بصنيعهم وادعوا الامر به
فقالوا والله امرنا بها فصار ذلك حاملا لهم على المعاصي فاضيف اليه
كما يضاف الغرور الى الدنيا لاغترار الناس بها ويقولون ايضا الاضلال
تسميته ضالا يقال اضله اي سماه ضالا قال الكميت فطائفة قد اكفروني
بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب او وجدانه ضالا يقال ابخلت فلانا
واجبنته اي وجدته بخيلا وجبانا والجواب ان تعلق الهداية
والاضلال بالمشيئة في الايات يبطل جميع هذه التاويلات لان التسمية
والوجدان لا يتعلق بالمشيئة بل من وجد منه فعل الضلال يسمى ضالا
ويوجد ضالا ومن لا فلا وهذا كالقول بانه يسمى اسود من شاء وطويلا
من شاء وهذا فاسد وكذا ما نحن فيه وحقيقته انه تعالى قال انك لا تهدي
من احببت نفى الهداية عن رسوله لمحبوبه ولو كان المراد بيان الطريق
او الدعوة لما نفاها عنه لانه دعا الى الايمان وبين طريق الدين لمن احب
وابغض يوضحه قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
فلو كانت الهداية الدعوة او بيان الطريق لزم ان يكون كل كافر مشروح الصدر
لانه دعاه الى الاسلام وبين له الطريق وضيق الصدر لانه يضله وكذا
تاويل الجبائي انه هداية طريق الجنة في الاخرة فاسد ايضا لان هداية
طريق الجنة لا تتعلق بالمشيئة بل تتعلق بالموت على الايمان ومما يدل

على صحة ما ذهبنا اليه ان الهداية على ما قيل اصلها من الامالة من
قولهم هديت العروس الى بيت زوجها ومنه الهدية لانها تمال من
يد الى يد وكذلك الهدى لانها تساق وتمال الى بيت الله تعالى ثم
اختلف اهل الاصول فقال بعضهم الهداية مشتركة بين بيان
الطريق وبين خلق الايمان والتوفيق وشرح الصدر وامالة القلب
الى الحق وقال بعضهم الهداية الحقيقية ما يقع به الاهتداء دل عليه
قوله تعالى ٥ من يهد الله فهو المهتد جعل الاهتداء لازما للهداية
وانه غير لازم لبيان الطريق والدعوة كما قيل الهداية انفع من الآية
فدل على ان المراد من الهداية في الاية خلق الاهتداء دون بيان
الطريق والدعوة وكذا عموم الدعوة مع خصوص الهداية في قوله تعالى
والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء دليل على ما قلنا ثم
بيان الطريق منه انما يكون هداية ان لو كان وسيلة يقع بها الاهتداء
والا فيكون فتنة والزاما للحجة كما قال تعالى في صفة القران واما الذين
في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وقال عز من قائل قل هو
للذين امنوا هدى وشفاء والذين لا يومنون في اذانهم وقر وهو عليهم
عمى وننزل من القران ما هو شفاء الاية وفي صفة النبي صلى الله عليه
وسلم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا ثم الختم والطبع والرين و
الاكنة والغشاوة وهي موانع من الايمان لخلق الله تعالى عقوبة لاعراضهم
عن النظر والتفكر في ايات الله كما قال فبما نقضهم ميثاقهم وقال بل طبع الله
عليها بكفرهم وقال بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ولا يقال كيف
يجوز الامر بالايمان مع منعهم بالختم والطبع لانه لو كان لهم همة الايمان
والرشد لصادفوا القدرة على الايمان والتوفيق له ولكنهم لما لم يتدبروا
ولم ينظروا في الايات وكذبوا الرسل واستمعوا اليهم استماع متعنت

طالب



جواب عن سؤال مقدر

طالب لمطعن او رتبهم ذلك ختما على القلب وطبعا ثم هذه الموانع اعراض
غير باقية تحدث شيئا فشيئا كالسهو والغفلة امكن دفعها وازالتها
بالتذكر كما قال تعالى اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم
مبصرون ولو هدوا للرشاد لا ذعنوا للحق واستبصروا فارتفع
الموانع وتبدل بالتوفيق والهداية وما هذا الا كالقاعد المامور بالقيام
فالقدرة للتعود كالمانع للقدرة عن القيام اذ صرف القدرة الى القعود
كالمانع لصرفها الى القيام لاستحالة اجتماعها ولو اراد القاعد القيام
لصادف قدرة عليه على الفور فكذلك الختم يتبدل بالتوفيق وقد قال
سبحانه وتعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والى الله المنتهى فلو وفر
دواعيهم للايمان والاذعان لارادوا الايمان وهذا متفق عليه فالمشيئة
تستند الى الدواعي الضرورية ومن هذا المعنى يتفزع المومنون الى الله
تعالى ويقولون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وقال النبي صلى الله
عليه وسلم لام سلمة رضي الله عنها اما علمت ان قلب ابن ادم بين اصبعين
من اصابع الرحمن ان شاء اقامه وان شاء ازاغه وقال ايضا بعثت
داعيا وليس الي من الهداية شيء وبعث الشيطان مزينا وليس اليه
من الضلال شيء وقال ابن عباس رضي الله عنه كنت رديف النبي صلى الله
عليه وسلم فقال يا غلام احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده امامك
واذا سالت فاسال الله واذا استعنت فاستعن بالله واعلم ان الامة
لو اجتمعوا على ان ينفعوك بشيء لم يكتب الله لك لم يقدروا على ذلك ولو
اجتمعوا على ان يضروك بشيء لم يكتب الله عليك لم يقدروا عليه قضي القضاء
وجفت الاقلام وطويت الصحف وعن ابن الديلمي قال اتيت ابي بن كعب
فقلت له انه وقع في قلبي من القدر شيء فحدثني لعل الله ان يذهبه عن
قلبي فقال لو انفقت مثل احد ذهبا ما قبل الله منك حتى تومن بالقدر
وتعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وما اخطاك لم يكن ليصيبك ولو مت على
غير هذا دخلت النار ولقيت عبد الله بن مسعود وحذيفة رضي الله عنهما

فقلا مثل هذا **فصل في تكليف ما لا يطاق** تكليف ما لا يطاق غير
جايز عندنا لان المفهوم من التكليف هو طلب الفعل من غيره على وجه
يستحق المكلف نوع عقوبه بنوع مخالفه وهذا لا يتصور في العاجز ولا يلزم
قوله تعالى للملايكة انبيوني باسماء هولاء ولا للمصورين يوم القيمه احيوا
ما خلقتم على ما روى في الخبر وامثال هذا لانه ليس بتكليف طلب فعل
بل هو خطاب تعجيز وتسخير واعلام لحلول العقاب وكذا لا يلزم دعاء
المومنين في قولهم ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به لان تحميل ما لا يطاق
جايز وانما الخلاف في تكليفه وقد نقل عن ابي الحسن الاشعري في بعض
اقواله انه جايز عقلا ثم تردد اصحابه انه هل ورد الشرع به فمن قال
بوروده احتج بامر ابي لهب بالايمان فانه تعالى اخبر انه لا يومن وانه
سيصلى النار ثم كان مامورا بالايمان بجميع ما اخبر الله به ومن جملته
ان يومن بان لا يومن وهذا تكليف بالجمع بين الضدين وكذا اخبر انه
سيصلى النار وعلم به ولو آمن لما كان ممن يصلى النار فكان الامر بالايمان
امرا بالجهل والكذب وذلك محال فكان ذلك امرا بما يستلزم المحال وقلنا — اى امرا يستلزم الجهل
ان كان الامر بالايمان وتصديق الله تعالى في خبره انه لا يومن امرا بالجمع بين
الضدين فلا نسلم بانه مامور بذلك وانه عين النزاع ثم نقول خلاف معلوم
الله وخلاف خبره وان كان مستحيل الوقوع بالنسبة الى العلم والخبر كالجمع
بين الضدين ولكنه ممكن مقدور في نفسه ولا منافاه بين القولين
لان معنى قولنا انه ممكن مقدور في نفسه ان القدره صالحة له ولا انتقاص — اي المستحيل والممكن
عند القدره حسب قصور القدره عن الجمع بين الضدين ثم ما علم الله تعالى
او اخبر انه لا يقع لا يقع قطعا كاجتماع الضدين غير ان اجتماع الضدين لم يقع
لاستحالته في نفسه لا لتعلق العلم او الخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم او اخبر
لم يقع ايضا لا لاستحالته في نفسه بل لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه الا ترى
ان العاقل يحيل اجتماع الضدين من غير النظر الى علم الله وخبره ولا يحيل
خلاف المعلوم والخبر قبل النظر الى الخبر والعلم بعدمه فان قيل خلاف معلوم الله



المعجزه علم صدق الآتي بها فيستحيل وجودها مع الكاذب وهذا لان المعجزه
المقرونه بالتحدي نازل منزله قوله صدقت انت رسولي وعلامه الكاذب
انه ما قيل له ذلك واستحال الجمع بين التصديق وعدمه نعم خلق خرق العادة
مقدور في حياله فاما عند تضمنه بطلان دلالته على صدق الصادق فلا
وهذا كخلق السواد مقدور على انفراده فاما عند تضمنه الجمع بين الضدين فلا
والرابع لو سلم انه مقدور لكنه غير واقع بمنزله خلاف معلوم الله تعالى كيلا
يودي الى التباس الحق بالباطل وابطال الادله وتعجيز البارى تعالى عن الزام
الحجة وخلو بعثة الانبيا عن الفايده ونسبة الاضلال الى الله تعالى على وجه
يكون حجه وحكمه عند اختيار المكلف ذلك جايز دون ما يكون عبثا وسفها
**فصل** في رساله رسولنا صلى الله عليه وسلم ان محمد بن عبد الله بن
عبد المطلب المكي القرشي الهاشمي صلى الله عليه وسلم رسول حق ونبي صادق
ارسله الله تعالى الى كافه الثقلين الانس والجن والعرب والعجم اهل
الكتاب والاميين الى يوم القيامة وبرهانه انه ادعى رساله من الله تعالى
الى الثقلين الى يوم القيمه وقد شهد الحكيم جل جلاله على وفق دعواه
باظهار المعجزات موافقة لدعواه عقيبها وكل من ادعى الرساله وظهرت
المعجزات عليه على وفق دعواه عقيبها فهو نبي صادق ورسول حق فهذه ثلث
دعاوى دعواه الرساله والثانيه ظهور المعجزات على يديه والثالثه من ظهرت
المعجزات على يديه فهو رسول صادق اما دعواه الرسالة فللتواتر وكذا ظهور
المعجزات فالمعجزات قسمان باقيه وسالفه اما الباقيه فالقران الذى
عجز الجن والانس عن الاتيان بمثله بعد تحديهم بابلغ الوجوه مرارا
فانه قال قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ثم زاد في التحدي فقال فاتوا بعشر سور
مثله مفتريات ثم بالغ فقال فاتوا بسورة من مثله وقد مضى من عصر النبوة
ستمايه سنه وخمس وثمانون فلم يات احد بمثل ادنى سوره من سور القران

وكذا بلغاء عصره وفصحاؤهم حتى روى ان فصحاء اطراف العالم وبلغاءهم
كاهل اليمن والشام ومصر والعراقين كانوا يجتمعون في ايام الموسم لحج
بيت الله الحرام ويتباهون باشعارهم وخطبهم ورسايلهم ويفتخرون
واجتمعوا ذات سنة في عصر النبوة وقالوا نختار من كل جانب من جوانب العالم
اربعة افصحهم وابلغهم ونعطي الى كل واحد جزءا من القران مما نزل ونمهله
سنة حتى يأتي بمثله ففعلوا ذلك فلما كانت السنة القابلة اجتمعوا
فلم يأت احد منهم بشيء فقيل لهم في ذلك فقال احدهم اول اية من حصتي
فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا فاسهرت ليالي السنة وايامها فعجزت
عن الاتيان بمثل هذه الاية الواحدة فحرقت ما كتبت ورميت به وقال
الثاني اول اية من حصتي مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء الاية فجهدت
جهدي كل السنة فما قلت شيئا يشتبه على الجاهل مماثلتها فكيف على
غيره فالقيت مكتوباتي على الماء وقال الثالث اول اية من حصتي وقيل يا ارض
ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فبذلت وسعي وطاقتي كل السنة فما امكنني ما
يقرب منه وما يشتبه على الاغبياء فدفنت مكتوباتي حياء من الناس
وقال الرابع اول اية من حصتي يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له
ان الذين يدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له فصرفت طاقتي
كل السنة واستعنت بكلام الفصحاء والبلغاء قبلي وكلما كتبت شيئا
استحييت منها فحرقتها وعلمت ان لا طاقة لنا بذلك لحقيقة ان بيان القران
اشتمل على ما كان في الماضي من قصص الاولين وانباء المتقدمين بحيث لم
يمكن احد من الاعداء انكاره وعلى ما يكون في المستقبل كقوله تعالى
ليظهره على الدين كله وقوله تعالى الم غلبت الروم الاية وقوله قل للمخلفين
الاية وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
الاية وكان كما اخبر مع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اميا لم يقرأ كتابا
ولم يتلمذ احدا فهذا دليل ظاهر وبرهان باهر على انه لم يكن من تلقاء
نفسه ولا مما يعلمه بشر بل هو تنزيل من حكيم حميد واما ساير معجزاته

فمنها





صفة النور

فمنها ما هو في ذاته كالنور المتلألئ في جباه اصوله الذي كان ينتقل
من الاباء الى الامهات ومن الامهات الى الاباء من ادم عليه السلام الى ان
ولد ثم انقطع في نسله وما كان من الخاتم بين كتفيه المذكور في كتب
الاولين وما روى من طول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط
ومنها ولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى
على سوأته ومنها ما روى انه نظر الى وجهه والبدر فكان احسن وانه
كان اطيب ريحا من المسك والين من الحرير وكان يؤخذ عرقه
فيجعل به في الطيب ومنها صدقه في اقواله حتى لم يسمع منه كذب في الامور
الدينية ولا في الدنياوية ولو سمع منه مرة لشهره اعداؤه ومنها امانته
البالغة حتى سموه محمد الامين وعفافه عن القبائح حتى لم يقدم على شيء منها
لا قبل النبوة ولا بعدها وشجاعته البالغة حتى لم يفر من اعاديه وان عظم
الخوف كيوم احد والاحزاب لثقته بوعد الله تعالى لقوله تعالى والله يعصمك
من الناس وغاية شفقته ونهاية رحمته حتى عوتب بقوله تعالى لعلك
باخع نفسك الاية وسخاوته في الدرجة العليا حتى نهي عن اسرافه
بقوله تعالى ولا تبسطها كل البسط وزهده في الدنيا حتى ان قريشا
عرضوا المال والزوجة المليحة والرياسة ليترك دعواه فلم يلتفت و
ترفعه على اهل الدنيا والثروة وغاية تواضعه لاهل الفاقة والمسكنة
وتحمله وحلمه ومصابرته الى غاية لم يبلغها الاولون والاخرون واجتماع
هذه الخصال على وجه المبالغة لم يتفق لاحد من الانبياء قبله ولا لاحد
من الاولياء بعده وانه لمن اعظم المعجزات الدالة على صدقه واما ما كان خارج
ذاته فمنها ما روى انه اخبر اصحابه بموت النجاشي وصلى عليه ثم شاع
الاخبار انه مات في ذلك اليوم وكذا روى قوله لعمار تقتلك الفئة
الباغية فقتل مع علي رضي الله عنهما يوم صفين وقوله عليه السلام
لعلي رضي الله عنه اشقى الناس عاقر الناقة والذي يخضب مثل هذا

ملك الحبشة

اسم جبل

من هذا يعني يضرب على راسك وتخضب يمينك من دم راسك ثم كان
كما قال وقوله لعباس حين اسره افد نفسك وابني اخيك عقيلا
ونوفلا فانك ذو مال فقال لا مال عندي فقال اين المال الذي وضعته
بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري
هذا فللفضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق
ما علم هذا احد غيري وانك رسول الله واسلم هو وعقيل رضي الله عنهما
ومنها انشقاق القمر ليلة البدر واجتذاب الشجر مرارا وتسليم
الحجر والشجر كما روى انه لما لقيه جبرئيل عليه السلام وادى اليه
الوحي بجبل حراء ثم مضى الى داره فلم يمر بحجر ولا شجر الا سلم عليه
وشهد بنبوته وهذه معجزة له ليعرف انه نبي وان ما رآه حق
لا وسوسة ومنها تسبيح الحصا في كفه وحنين الجذع اليه حين انتقل
الى المنبر فالتزمه حتى سكن ومنها نبوع الماء في غزوة تبوك من بين
اصابعه حين وضع يده على فم المطهرة حتى روى منه جنوده وسراياه
ودوابهم واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير مرارا في غزوة تبوك
ويوم الخندق وضيافة جابر وغيرها وشكاية الناقة مرة بعد
اخرى من اصحابها وشهادة الشاة المشوية المسمومة يوم خيبر
وقولها لا تاكل مني فاني مسموم وتعلق الصخرة بعنق ابي جهل حين اراد
ان يضربه بها وسقوط شرف قصور الاكاسرة والقياصرة بفارس
والروم ليلة ولادته حتى تحيروا وارسلوا الى الكهنة يسالونهم
ما احدث في العالم حتى سقط شرف قصورنا فاخبروهم بولادة
نبي آخر الزمان صلى الله عليه وسلم واظلال الغمام عليه قبل مبعثه
في طريق الشام وتسخير النخلة اياه حال صباه ليتناول من ثمرها
الى غير ذلك ليقع اساسا لنبوته وقاعدة وكبدا لرسالته ومنها
خرور الاصنام ليلة ولادته حتى لم يبق في ديار العرب والعجم

صنم





صنم الا خر لوجهه ودرور لبن شاة ام معبد اليابسة الجرباء حين
مسح يده عليها وما روى ان ذئبا دل الراعي على النبي صلى الله عليه وسلم
وكان يحفظ الذئب غنمه ومنها ما روى من اثبات النخلة على سنام
البعير وادراك ثمرها في الحال ثم تناولها الحاضرون فمن علم الله انه
يؤمن كان الثمر في فمه حلوا ومن علم انه لا يؤمن عاد حجرا في فمه
وتسليم ضب الاعرابي عليه عليه السلام وكلام الظبي واحياء بنت الى اوفى
واحياء ولد الوالهة بولدها بدعائه واحياء ولد العجوز النصرانية
حين اتت مع اربعين شيخا من نجران بعظام ولدها وطلبوا منه الاحياء
بدعائه فدعا الله تعالى فاحياه فاسلموا باسرهم ولئن منع التواتر في ساير
المعجزات فالجواب عنه من وجهين احدهما ان اكثر المعجزات العقلية
باعيانها ثبت بالتواتر كزهده وورعه وتقيه وامانته وحلمه
وصبره وفطنته وذكائه وجوده وسخائه وتواضعه وكرمه ورحمته
وعدله واختصاصه بمكارم الاخلاق فان المشهور والمعلوم من اهل العالم
انه كان مخصوصا بكل واحدة من هذه الخصال الحميدة والثاني ان ثبوت
كل واحدة من هذه المعجزات بعينها وان لم يكن متواترا ولم يكن دليل
النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للانبياء على سبيل الاستمرار وكان الجميع واحد فان قيل المعجزات
مشتبهة بالسحر فلا وثوق بها قلنا لا نشتبه لوجود الفرق بينهما من
وجوه احدها ان التعليم والتلمذ يدخل في السحر دون المعجزات وقد
يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ والثاني ان السحر لا يكون بالتحكم
واقتراح المقترحين بل بحسب ما تعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم السلام
والثالث ان آثار المعجزات حقيقية كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام
اليسير وريهم من الماء القليل والتزود منها للثاني من الزمان كما حصل
يوم الخندق وبخلاف السحر لانه تخيلات لا تروج الا في اوقات مخصوصة
وامكنة مخصوصة على ان احدا من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء

اي الذي ولهت لموت ولدها

الموتى وقلب العصا ثعبانا وفلق القمر والبحر وابراء الاكمه والابرص ونحوها واما الدعوى الثالثة ان من ظهرت على يديه المعجزة فهو نبي صادق فدليلها ما مر في وجه دلالة المعجزة على صدق الآتي بها **فصل**

في العصمة العصمة لغة هي المنع والتوفيق ما يتفق به الشيء ثم اختص بما يتفق به الخير دون الشر عرفا شرعيا ثم القائلون بالعصمة منهم من قال المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من قال انه يكون متمكنا متمسكا بقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم وقوله ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله وما ابرئ نفسي وبان المعصوم لو كان مسلوب الاختيار لما استحق على تركه مدحا ويبطل الامر والنهي والثواب والعقاب ثم هولاء زعموا ان اسباب العصمة امور اربعة احدها اختصاص النفس بخاصية تقتضي ذلك ملكية الانتهاء عن المعاصي والثاني حصول العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات والثالث تأكد ذلك العلم بالوحي الالهي والرابع خوف المواخذة على ترك الاولى والنسيان فاذا حصلت هذه الامور في نفس صارت معصومة لا محالة وقال الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة يعني لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى تحمله على فعل الخير وتزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ثم اتفقت الامة على كون الانبياء عليهم السلام معصومين عن الكفر الا عند الفضيلية من الخوارج لان عندهم يجوز صدور الذنب عنهم وانه كفر عندهم والعصمة عن المعاصي ثابتة بعد الوحي الا عند الحشوية واجمعوا على انه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في تبليغ الشرائع والاحكام عن الله تعالى لا بالعمد ولا بالسهو والا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع لنا ان المعصية لو صدرت عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة اذ الجناية منهم اقبح وافحش وذلك غير جائز لان درجات الانبياء عليهم السلام في غاية الشرف والثاني ان الفسق يمنع قبول الشهادة فصار ادنى حالا من عدول الامة وانه لا يجوز والثالث انه لو اقدم على المعصية لوجب زجره عنها فلم يكن ايذاوه محرما لكنه محرم

لقوله



لقوله تعالى ان الذين يوذون الله ورسوله الاية والرابع انه لو اتى بالمعصية لوجب علينا اتباعه لقوله فاتبعوني فيلزم الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال والخامس انهم حجج الله على عباده فلو جاز منهم ارتكاب المعاصي لا يوثق بقولهم فلا يلزم الحجة والسادس ان ابليس استثنى المخلصين عن اغوايه في قوله تعالى خبرا فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين والمخلص عن اغوايه لا بد وان يكون معصوما وكذا وصف الله تعالى لهم بانهم عنده من المصطفين الاخيار ينافي صدور الذنب عنهم ولا يلزم تقسيم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا الاية لان الضمير عايد الى العباد لكونها اقرب والسابع انه لو صدر الذنب عنهم لما قبلت شهادتهم بالنص الموجب للتثبت في نبإ الفاسق ومن لا تقبل شهادته في حبة كيف يكون شهيدا على الكل يوم القيامة وقد شهد الله تعالى بان محمدا عليه السلام شهيد على الكل يوم القيامة في قوله ويكون الرسول عليكم شهيدا فاما قبل الوحي فيجوز على سبيل الندرة وروي انه قيل لابي عمرو بن العلاء كيف تقرا بالنون ايلعبون وهم انبياء فقال لم يكونوا انبياء يومئذ وهذا نص منه على ان احوالهم قبل البعث تخالف احوالهم بعد البعث وهذا لان العصمة بعد البعث لالزام الحجة على ما بينا فاما قبل البعث لم يكونوا حجة ولم يجب قبول قولهم فلا ضرورة في اثبات العصمة ويدل على صحة هذا القول قصة ادم عليه السلام فان قيل لم قلتم بان واقعة ادم عليه السلام كان قبل النبوة قلنا لوجوه ثلثة احدها انه تعالى قال ثم اجتباه وحرف ثم للتراخي بعد ذكر المعصية فيدل على تاخر الاجتباء عنها والثاني ان التوفيق بين دليل عصمة الانبياء وبين دليل وجود الذنب منهم واجب ولا ذلك الا بتاخر النبوة عن الجناية والثالث ان ادم عليه السلام لو كان رسولا وقت الواقعة اما ان كان رسولا الى الملائكة ولا وجه له لانهم رسل الله قال الله تعالى جاعل الملائكة رسلا والرسول لا يحتاج

الى رسول اخر او الى البشر ولا وجه له ايضا لانه ما كان معه من
البشر الاحوا رضي الله عنها وخطاب الشرع يانيها من غير واسطه
قال الله تعالى ولا تقربا هذه الشجره اوكان رسولا من غير مرسل اليه
ولا وجه له ايضا **فصل** الانبياء افضل من الملائكه وقالت
المعتزله والفلاسفه الملائكه السماويه افضل من البشر وهو اختيار
ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا وحجتنا في ذلك ان
ادم عليه السلام كان مسجود الملائكه والمسجود افضل من الساجد
فان قيل جاز ان يكون السجود لله تعالى وادم عليه السلام كالقبلة
ولئن كان السجود لادم لكن يجوز ان يراد به التحيه والترحيب كسجود
يعقوب وبنيه ليوسف عليه السلام ولعل العرف في ذلك الزمان
ان من سلم على غيره وضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على الناقص
امر معتاد قلنا ذلك السجود ان لم يكن دليلا على رجحان المسجود على
الساجد والا لما ابى ابليس عن السجود استكبارا ولم يقل ارايتك
هذا الذي كرمت علي ولا يلزم قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبد الله ولا الملائكه المقربون فان مثل هذا الكلام يفيد رجحان المعطوف
على المعطوف عليه كما يقال هذا العالم لا يستنكف الوزير من خدمته
ولا السلطان قلنا مثل هذا الكلام لا يفيد رجحان المعطوف على الاطلاق يفيد رجحان السلطان على الوزير
بدليل انه لا يفيد في قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا في قول الناس
ما اعانني على هذا الامر لا زيد ولا عمرو ولئن سلمنا دلالة الاية على
رجحان الملائكه على المسيح لكن لم يدل على رجحانهم على محمد صلى الله عليه وسلم
وهو افضل من المسيح ولئن دلت على رجحان جملتهم على المسيح لكن لم
يدل على رجحان كل فرد منهم ولئن دلت على رجحان كل فرد في صفة وفضيلة
لكنها ما دلت على رجحانهم في جميع الفضائل والمناصب الا ترى ان
في النظير لا يفيد رجحان السلطان في جميع الفضائل بل دلالتها على
رجحان الملائكه في القوه والقدره والاستيلاء على السموات والارض

لما روي

54

لما روي ان وفد بني نجران اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وناظروا في
امر عيسى عليه السلام فقال صلى الله عليه وسلم كان عبد الله ورسوله
فقالوا ان عيسى يانف من هذا القول فالنصارى لما شاهدوا من عيسى
عليه السلام احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه بسبب الاخرى
هذه القدره عن عبوديه الله تعالى فقال تعالى ان عيسى عليه السلام لا
يستنكف بهذا القدر من القدره عن عبوديتي ولا الملائكه المقربون الذين
هم فوقه في القوه والقدره ورجحان الملائكه في القوه والقدره مسلم لا نزاع
فيه انما النزاع في الفضيله عند الله تعالى وكثره الثواب بالعبوديه
ولا دلاله في الايه عليه **فصل** ظهور الكرامة على طريق نقض العادة
جائز غير ممتنع وانكرت المعتزله ذلك لانه لو ظهر ذلك لانسد
طريق معرفة النبي والرسول ولانه لا فايدة في ظهورها بخلاف المعجزة
فانه مست الحاجة الى معرفة النبي من المتنبي ولا حاجة الى معرفة الولي
من غيره اذ لا يكلف في الاعتقاد بولايته واهل الحق اقروا بذلك
لما اشتهر من الاخبار واستفاض من الحكايات كما روي في خبر عمر رضي الله عنه
في امر النيل ورويته على المنبر جيشه بنهاوند وسمع سارية ذلك
الصوت على مسافة بعيدة وكذا قصة اصحاب الكهف ومريم واصف
مذكور في القران وما زعموا ان ذلك يوجب انسداد طريق معرفة
الرسول قلنا ليس كذلك لان كرامة ولي هذه الامة دليل رسالة رسولنا
قطعا فكان معجزة له وكيف يلتبس بالمعجزة والمعجزة يظهر على اثر دعوى
الرسالة والولي لو ادعى ذلك يكفر من ساعته ولم يبق كرامته وكذا
صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها وصاحب الكرامة يجتهد
في كتمانها لانه يخاف الاغترار لدى الاشتهار وكذا يخاف انها من
قبيل الاستدراج له دون الكرامة ثم فيه فايدة ظهور كرامته

الاطلاع في الانعم درجه فدرجه

على الله عنده و ثبوت رسالة من امن به و بصيره كمن شاهد معجزات
الرسول صلى الله عليه وسلم في عصره وتصيير متبعته له على الاجتهاد
في العبادات والاحتراز عن الشبهات ابتغاء لتلك المنزلة العلية على
نفسه وتحريضا لمن اطلعه الله تعالى عليها من الصالحين على الجد
والاجتهاد لينال تلك المنزلة **فصل** اجمع المسلمون (الكرام) على المعاد
البدني بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها او ايجادها بعد اعدامها على
اختلاف القائلين بالمعاد الجسماني خلافا للفلاسفة لنا انه في نفسه ممكن
والصادق اخبر عنه فوجب القول به واما قلنا انه ممكن لان الامكان
انما يثبت بالنظر الى الفاعل والقابل وهما حاصلان اما القابل فلان قبول
الجسم الاعراض القائمة به امر ثبت لذاته وما بالذات كان حاصلا ابدا
واما الفاعل فلانه تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص لكونه عالما بالجزئيات
قادرا على ايجادها بعد اعدامها وكذا على جمعها وخلق الحيوة فيها لكونه
قادرا على كل الممكنات ثم ان الله سبحانه (بحجة المدعى الثاني) وتعالى (على المدعى الاول) مهما بين الحشر في
كتابه بني تقريره على قابلية المحل بان كان ممكنا وصلاحية الفاعل
بان كان عالما قادرا باحسن عبارة والطف اشارة كما قال تعالى وضرب لنا
مثلا ونسي خلقه تقديره والله اعلم وضرب لنا مثلا نقول من يحيي العظام
وهي رميم ونسي خلقه اول مرة وفيه اشارة الى قابلية المحل اذ لو لم يكن
ممكنا في الانتهاء لما كان ممكنا في الابتداء ولان البداية في تقدير [هامش: لكونه قابلا للابتداء]
عقولنا اصعب من الاعادة فتبين بذلك انه ليس من جملة المستحيلات ثم
قوله وهو بكل خلق عليم بين ان الاعادة وان كانت فعلا محكما
متقنا لا يتاتى الا من عالم قادر لكنه تعالى عالم قادر بين علمه بقوله
وهو بكل خلق عليم وقدرته بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر
الذي رويت اصوله وفروعه واوراقه وغصونه من الماء نارا مع التضاد
في طبعها اذ الماء بارد رطب والنار حار يابسة ولم يصعب عليه ذلك

لكمال



لكمال قدرته فكيف يتعذر عليه اعادة الحيوة في العظام الرميمة والاجساد
البالية مع انه لا تضاد بينهما ثم اوضح ذلك بقوله او ليس الذي خلق السموات
والارض فان تقدير عقولكم اعظم من احياء الموتى فلما كان قادرا على ذلك فلان
يكون قادرا على احياء الموتى اولى ثم نبه بقوله انما امره الاية انه تعالى ليس
ممن يتعذر عليه شيء او يصعب عليه امر بل سرعة وجود ما يوجده كسرعة
قول واحد منكم كن واذا ثبت انه لم يوجد الخلل في الفاعل ولا في قابلية
المحل لا معنى للانكار فان قيل كيف يتصور اعادة المعدوم وكيف يتصور
ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين حتى يعاد قلنا الحادث جايز
الوجود بعد وجوده لجواز وجوده اما ان كان لذاته او لمعنى لا جايز ان يكون لمعنى
والا لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته بقي جواز وجوده بعد عدمه
اذ العدم لا يمنع الحكم بجواز وجوده ثانيا كما لم يمنعه اولا ثم العدم منقسم في علم
الله تعالى الى ما سبق له الوجود والى ما لم يسبق كما ان العدم الازلي ينقسم الى
ما سيوجد والى ما لا يوجد فمعنى الاعادة ان يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم
الذي سبق له الوجود فان قيل اذا اكل بعضهم بعضا وصار اجزاء بدن (الماكول)
اجزاء بدن الاكل فلو رد في القيمة تلك الاجزاء الى احد هذين الشخصين
لابد وان يضيع الثاني ولان جسم الانسان لو حشر اما ان حشر بصفة
كانت عند الموت فيلزم ان الاقطع والاعمى والمجذوم اذا ماتوا حشروا كذلك
وانه باطل بالاتفاق وان حشر بصفة كانت في مدة الحيوة فعلى هذا المسلم السمين
اذا كفر ومات هزيلا فلو حشر سمينا وعذب في النار يلزم ايصال
العذاب الى الاجزاء الموصوفة بالاسلام وعلى عكسه الكافر السمين اذا اسلم
ومات هزيلا يلزم ايصال الثواب الى الاجزاء الكافرة قلنا المعتبر
في الحشر اعادة الاجزاء الاصلية دون الفاضلة والاجزاء الاصلية [هامش: هذا جواب عن السوال الاول]
لكل انسان فاضلة بالنسبة الى غيره فيحشر الاجزاء الاصلية لكل واحد
منهما واما السمن والهزال وساير الاوصاف (عنر ذلك الاسباب) فيجوز ان يقال لا اعادة لها

لانها ليست من اركان اصل الخلقة يدل عليه قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما وقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه الى غير ذلك من الايات التي ذكر فيها زوال الاوصاف التي كانوا عليها في الدنيا وكذا حكم بعض الانسان حكم اصله في الايمان والكفر والاجزاء حتى ان الكافر لو قطعت يده ثم اسلم تبعث اليد المقطوعة معه وكذا المومن اذا قطعت يده ثم كفر والعياذ بالله لان الكفر احبط عمل المومن وايمانه من الاصل حتى التحق بالكافر الاصلي وكذا الكافر اذا اسلم رفع الاسلام كفره من الاصل حتى التحق بالمومن الاصلي ودخل اجزاء كل واحد منهما في حكم اصله ولا يكون لكل جزء حكم على حدة دليله قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا شك ان الجلد المبدل ليس معه في الدنيا ولكن جعل في حكم الاصل الا يرى ان الله تعالى جعل لحم الحيوان جزءا للادمي فيدخل في حكم استحقاق الثواب او العقاب ويجعل جزء الادمي جزء الحيوان فيخرج عن استحقاق الجزاء وقيل في تاويل الاية ان الله تعالى يعيد الجلد المحترق الى الحالة الاولى ولكن الاول اظهر لانه يوافق القران والمعقول في المسلة ان الحكمة تقتضي الفصل بين المحق والمبطل على وجه يضطر المبطل الى معرفة حاله في البطلان لئلا يبقى له ريبة في ذلك وليست الدنيا بدار هذا الاضطرار لانها خلقت للابتلاء فلابد من دار يقع هذا الفصل فيها وهو يوم القيامة ولذلك سمي يوم الفصل قال الله تعالى ان يوم الفصل كان ميقاتا ان يوم الفصل ميقاتهم اجمعين ولان الحكمة تقتضي جزاء كل عامل على حسب عمله وقد ينعم على العاصي ويبتلي المطيع في دار الدنيا للابتلاء فلا بد من دار الجزاء ولان جزاء العمل الصالح نعمة لا يشوبها نقمة وجزاء العمل السيء نقمة لا يشوبها نعمة ونعم الدنيا مشوبة بالنقم ونقمها بالنعم فلابد من دار لحصل فيها كمال الجزاء ولانه قد يموت المحسن

والمسيء



والمسيء قبل ان يصل اليهما ثواب او عقاب فلو لا حشر ونشر يصل الثواب فيه الى المحسن والعقاب الى المسيء لكانت هذه الحيوة عبثا واليه الاشارة في قوله ليجزى كل نفس بما تسعى وام نجعل المتقين كالفجار واما سوال منكر ونكير حق والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه فانه يستدعي حيوة والانسان تنعم بجزء من باطن قلبه واحياء الجزء ليفهم السوال ويجيب ممكن وكذا عذاب القبر حق لانه تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه رضي الله عنهم الاستعاذة منه واشتهر قوله صلى الله عليه وسلم عند المرور بقبرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وهو ممكن فيجب التصديق به واما الذي ياكله السباع فغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع قبرا له فاعادة الحيوة الى جزء يدرك العقاب ممكن ولا تشترط البنية المخصوصة لقيام الحيوة بها على مذهب اهل السنة بل يجوز قيام الحيوة بالجزء المنفرد الذي لا يتجزى وان صار الجسد ترابا والعظام رميما واما الميزان فهو حق ايضا دل عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي اعراض انعدمت والمعدوم لا يوزن قيل لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحائف الاعمال فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتيها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما نشاء قدير وكذا الصراط وانطاق الجوارح وتطاير الكتب وما اعد لاهل الجنة من الحور والقصور والاشجار والانهار والاطعمة والاشربة ولاهل النار فيها من الزقوم والحميم والاغلال والانكال والسلاسل كل ذلك حق ثابت اذ هي في نفسها ممكنة والله تعالى قادر عليها وكان خبر الصادق مفيدا للعلم بوجودها وما قالت الفلاسفة ان اللذات العقلية لقصور الافهام عن دركها تمثل باللذات الحسية

فهو كفر صريح والقول به ابطال للشرائع وسد لباب الاهتدا والاقتدا
بالانبياء عليهم السلام فانه اذا جاز عليهم الكذب لمصلحة بطل الثقة
بقولهم **وصل** في الوعيد اتفقت الامة على وعيد الكفار وانهم
مخلدون في النار واختلفوا في العصاة من اهل القبلة في اسمايهم واحكامهم
فزعم جمهور الخوارج ان من ارتكب معصية اوكبيرة اسمه الكافر وحكمه
الخلود في النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها واسم المعصية ينطلق على الصغيرة والكبيرة ولما كان حكمه
الدخول والخلود في النار ثبت ان اسمه كافر لان هذا الحكم لا يكون الا للكافر
لقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى وقالت المعتزلة ان كانت
المعصية كبيرة فاسم مقترفها فاسق لا مومن ولا كافر ولا منافق لان هذا
الاسم متفق عليه وما وراه مختلف فيه فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف
فيه وحكمه انه تخلد في النار ان مات قبل التوبة لقوله تعالى ومن يقتل
مومنا متعمدا الاية وقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وقوله
تعالى افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون اما الذين امنوا الاية جعل
المومن قسما والفاسق قسما دل ان الفاسق غير المومن ثم بين حكم كل
واحد منهما فكانت دليل الاسم والحكم جميعا وقوله تعالى وان الفجار
لفي جحيم الى قوله وما هم عنها بغائبين فهذا يقتضي الخلود في النار وكذا عموما
الوعيد نحو قوله تعالى ومن يولهم يوميذ دبره الاية وقوله تعالى انه من
يات ربه مجرما الاية وقوله تعالى بعد تعديد المعاصي ومن يفعل ذلك
يلق اثاما الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم الى قوله و
من يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكلمة من في معرض
الشرط للعموم وكذا قوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله
تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا وقوله تعالى ولو يواخذ الله الناس
بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يوخرهم الى اجل مسمى وذلك انما يصدق



لو حصل عقابهم في ذلك اليوم والجمع المحلى بحرف التعريف يفيد العموم
يدل عليه وجوه احدها ان ابا بكر رضى الله عنه احتج بقوله عليه السلام الايمة
من قريش والانصار سلموا ولولا ان مقتضاه كل الايمة من قريش
والا لما صحت تلك الحجة والثانى ان هذا الجمع يوكد بما يقتضى الاستغراق
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والتاكيد هو تقوية الحكم الذى كان
ثابتا في الاصل والثالث انه يصح استثنا اى فرد كان وذلك يدل على كونها
للعموم ثم ان كانت المعصية صغيرة فاسم مقترفها المومن وحكمه انه
ان اجتنب الكبائر لا يجوز تعذيبه على الصغائر لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه الاية وقال الحسن البصرى انه منافق لما روى عن النبى صلى الله
عليه وسلم انه قال علامة المنافق انه اذا اوتمن خان واذا حدث كذب
واذا وعد اخلف ولانه خالف بفعله ما اعطى بلسانه وهذا هو النفاق
وروى عنه انه رجع عن هذا القول وقالت المرجية الخبيثة لا يضر
مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة وحكى هذا القول عن مقاتل بن
سليمان صاحب التفسير واهل السنة لم يقطعوا القول لا بالعفو
ولا بالعقاب بل قالوا من ارتكب كبيرة دون الكفر غير مستحل لها
ولا مستخف بمن نهى عنها لا يخرج عن الايمان وان مات قبل التوبة
اما ان يعذبه الله بقدر جنايته او يعفو عنه بكرمه يدل عليه النص
والمعقول اما النص فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله
وقوله تعالى الذين امنوا ولم يهاجروا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تتخذوا عدوى وعدوكم اوليا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى وقوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا
اطلق اسم الايمان مع العصيان وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب
عليكم القصاص وفي هذه الاية دلالة من ثلاثة اوجه استدل بها ابن عباس
رضى الله عنهما احدها انه ابقى اسم الايمان مع ارتكاب العصيان والثانى

عفو العفو عن الصغائر على الاجتناب على الكبائر

انه ابقى الاخوة الثابتة بحكم الايمان بعد العصيان والثالث انه بقاه
من اهل المرحمة والتخفيف لقوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة
واذا ثبت انه مومن والمومن لا يخلد في النار بلا خلاف ولانه اذا ثبت
انه مومن وجب ان لا يدخل في النار فلا اقل من عدم الخلود بيانه ان
ادخاله في النار خزى له لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته
ولا خزى الا على الكافرين لقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين
وقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه واما المعقول
فمن وجوه احدها ان الله تعالى قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره ولابد من الجمع بين العمومين فاما ان يدخل
الجنة بايمانه ثم يدخل بكبيرته وهو باطل بالاتفاق او يدخل النار بكبيرته النار
ثم يدخل الجنة وهو الحق والثاني ان المومن استحق الثواب بايمانه باعتراف
الخصم فاذا فعل كبيرة فالاستحقاق الاول ان بقي لزم ايصال الثواب
اليه ولا ذلك الا بنقله من النار الى الجنة وان لم يبق فهو محال لوجهين
احدهما انه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من انتفاء الحادث
بوجود الباقي والثاني انه لا تضاد بينهما لانه لو ثبت التضاد كان طريان
الحادث مشروطا بزوال الاول فلو كان زواله لاجل طريان الحادث
لزم الدور والثالث ان الامة اجمعت على كونه تعالى عفوا وكذا الكتاب
بالطريقة والعفو انما يتحقق باسقاط العقاب المستحق وعند الخصم ترك
العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب فلولا ان
العفو اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة والا لا وجود له اصلا
عندهم ولا يلزم جواز العفو لمن ارتكب الكبائر والصغائر لانه لا يجوز
عند اكثرهم ومن جوز منهم العفو عن الصغائر في تلك الحالة وجوز التعذيب
ايضا فهو مناقض اصله في ايجاب الاصلح ولا يقال بان العفو اسقاط
العقاب عن التائب لان الله تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات ولو كان العفو ما ذكرتم لكان هذا تكرارا والرابع
ان الله تعالى وعد الحسنة بعشر امثالها بل بسبعمائة بل باضعاف

مضاعفه



مضاعفة والسيئة بالمثل فلولا جواز العفو لصاحب كبيرة اتى بالاعمال
الصالحة يلزم الخلف في وعد الله تعالى تعالى الله عن ذلك والخامس ان العذاب
حقه وليس في استيفائه له نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن
اسقاطه كما في الشاهد والسادس ان حقيقة الايمان هو التصديق
والاقرار امارة عليه فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار
لا يوصف بكونه كافرا واذا لم يكن كافرا كان مومنا اذ لا واسطة بينهما الا
الشك والتوقف وانه كفر بالاتفاق السابع ان الله تعالى امر النبي عليه
السلام باستغفار المومنين وكذا الانبياء والملائكة يستغفرون للمومنين
فلو كان استغفارا عما لا يجوز عليه التعذيب لكان هذا سوالا ان لا يظلم
الله عباده وهذا باطل وان كان استغفارا عما يجوز عليه التعذيب صح
مذهبنا وبطل مذهب الخصوم ثم لما وقع التعارض بين آيات عموم
الوعد والوعيد فالمعتزلة والخوارج رجحوا عموم الوعيد لانه ابلغ في الزجر
والمرجئة رجحوا عموم الوعد وقطعوا بانه لا يعاقب لانه اليق بصفات
الرب من الرافة والرحمة ونحن صرنا الى الجمع بينهما او الى ترجيح الوعد
حتى جوزنا العفو لكن لا نقطع القول بالعفو لعموم الوعيد وانما رجحنا
الوعد لوجوه احدها انه قال تعالى في سورة النساء وعد الله حقا ولم
يقل في جميع القران وعيد الله حقا والثاني ان العفو عن الوعيد مستحسن
في العرف واهمال الوعد مستقبح فكان صرف التاويل الى الوعيد
اولى من صرفه الى الوعد والثالث ان مقصود الكريم الرحيم من ايجاد
الخلق الرحمة عليهم لا العذاب قال النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن
الله تعالى سبقت رحمتي غضبي خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم
وترجيح المقصود اولى والرابع ان القران مملو من كونه تعالى غافرا
وغفورا وغفارا وان له الغفران والمغفرة وانه كريم رحيم وله العفو
والاحسان والفضل والافضال وهذا يفيد رجحان جانب الوعد
على الوعيد والخامس قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب
ذي الطول فقوله غافر الذنب ان كان المراد منه بعد التوبة لصار هذا

عن قوله قابل التوب فيحصل منه التكرار ثم انه تعالى لما ذكر عقيب هذين
الوصفين ما يدل على الوعيد وهو قوله شديد العقاب ذكر عقيبه
مره اخرى ما يدل على العفو والصفح فقال ذى الطول وكل ذلك
يدل على رجحان جانب الوعد السادس قوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات دليل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة
لكونها حسنة لما عرف في اصول الفقه ان الاسم المشتق من صفه يدل
على ان ماخذ الاشتقاق لاسم علة لذلك الحكم فوجب ان يكون كل حسنة
مذهبة لكل سيئة الا انه ترك العمل بها في الحسنة الصادرة من الكافر
فبقي معمولا بها في الباقي والسابع ان الله تعالى قال ومن يعمل سوءا او يظلم
نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه
على نفسه والاستغفار طلب المغفره وانه ليس نفس التوبه فصرح
سبحانه وتعالى بانه اذا استغفر الله غفر الله له تاب او لم يتب ولم يقل
في جانب المعصيه ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا فدل على
رجحان الوعد والعفو ولا يقال فيما ذهبتم اليه الخلف في اخبار الله
تعالى في ايات الوعيد لان آيات الوعيد عامه مطلقة واخراج شيء
منها يكون خلفا وذلك باطل كذب ولا وجه الى القول بتخصيص من
عفي عنه لان صيغة العموم متى وردت متعريه عن دليل الخصوص دلت
على اراده المتكلم جميع افراد ما تناوله اللفظ كانه نص على كل فرد
بعينه باسمه الخاص له وما هذا سبيله لا يجوز تخصيصه الا بدليل
متصل وقد عدم لانا لا نسلم ان عموم الحكم واجب الاعتقاد بل التكلم
واراده الخصوص سايغ بل غالب وكذا اللفظ العاري عن القيد يجوز
ان يكون المراد به القيد عندنا نعم الصيغة موضوعة للعموم لكن في عرف
الاستعمال صارت مشتركة بل الترجيح في الاستعمال للخصوص لانه ما من
عام الا وقد خص منه شيء فيجب التوقف في اعتقاد العموم ويجب العمل
على العموم لان العمل بالدليل الراجح مع احتمال الخطاء واجب كما في

الشهادات



في الشهادات وخبر العدل في الديانات على ان القرينة قد يكون عقليه وقد
يكون دلالة الحال وقد يكون منفصلة من آية اخرى او خبر الرسول فلم يكن نفيها
قطعيا والذي يدل على ان الصيغة الموضوعة للعموم تفيد العموم ظنا لا
قطعا وجوه احدها انها لو افادت الاستغراق قطعا لامتنع ادخال لفظ
التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال والثاني ان العلم بانها موضوعة
للاستغراق اما ان يحصل بخبر المتواتر او خبر الاحاد والاول باطل والا
لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد الا الظن والثالث ان العادة
جاريه باطلاق لفظ الكل والجمع على الكثير قال الله تعالى واوتيت من
كل شيء ومعلوم انها ما اوتيت من العرش والكرسي والنجوم فكانت دلالتها
على الاستغراق ظنيا لا قطعيا تحقيقه انه لو افادت العموم قطعا لما حسن
الاستفهام لكنه مستحسن فان من قال جاءني الناس حسن ان يقال هل
جاءك فلان وفلان وصح استثناء كل فرد قلنا صحة الاستثناء لعدم صحة
دخوله لولا الاستثناء لوجب دخوله لانه صح ان يقال صل الا في وقت غروب
الشمس مع ان قوله صل ابدا لا يوجب الصلوه فيه وكذا صح ان يقال ادركت
جمعا من العلماء والمشايخ الا فلانا وفلانا ومعلوم ان الاستثناء هنا ليس الا
لمنع الصحة واما قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم الايه فالجواب عنه من وجوه
احدها ان قوله وما هم عنها بغايبين يعود الى الفجار فهذا الاسم ان لم يفد الاستغراق
فظاهر وان افاد فكذلك لانه يحتمل ان يراد ان الفجار بجملتهم لا يغيبون عن
النار فالكفار اذا لم يخرجوا منها فما هم بجملتهم غايبين عن النار والثاني قوله
وان الفجار لفي جحيم يقتضي كونهم في الجحيم الآن فلا بد من حمل ذلك على
الاستحقاق احترازا عن تخصيص النص وعلى هذا قوله وما هم عنها بغايبين
محمول على انهم لا يغيبون عنها استحقاقا ونحن نقول بموجبه الا ان الله
يعفو بكرمه والثالث ان الفاجر المطلق هو الكافر دل عليه قوله تعالى
اولئك هم الكفرة الفجرة فيحمل عليه توفيقا بينه وبين قوله تعالى ان الخزي

اللوم والسوء على الكافرين ح ان العذاب على من كذب وتولى ثم ان من
ساعد المعتزلة في قولهم بان العموم واجب الاعتقاد من فقهاء اهل السنة
اجاب عن عموم الوعيد ان الكذب يكون في الماضي لا في المستقبل انما فيه الخلف
وهو مذموم في الوعد دون الوعيد قال الشاعر واني اذا اوعدته او وعدته
لمخلف ايعادي ومنجز موعدي وقال كعب بن زهير يمدح رسول الله صلى الله
عليه وسلم نبئت ان رسول الله اوعدني والخلف عند رسول الله مامول
وقال اخر في ذم من اعتاد الوفاء بوعيده كان فؤادي بين اظفار طائر من الخوف
في جو السماء معلق حذار امرئ قد كنت اعلم انه متى ما يعد من نفسه
الشر يصدق والمحققون من اصحابنا لم يجوزوا الخلف من الله لا في الوعد
ولا في الوعيد لقوله تعالى ما يبدل القول لدي وقوله تعالى ولن يخلف (سياق الاية ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده)
الله وعده اي وعيده والكذب يتحقق في الاخبار عن المستقبل ايضا
يدل عليه قوله تعالى لئن اخرجتم لنخرجن معكم الى قوله انهم لكاذبون
على ان اخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان ولا يتصور فيه الماضي والمستقبل
ثم يقال للمعتزلة اليس ان المرتد عن الاسلام اذا مات يخلد في النار و
صاحب الكبيرة اذا مات بعد التوبة يخلد في الجنة مع ان الصيغة مطلقة
في الوعد والوعيد جميعا لم يوجد في صيغة الوعد شرط الموت على
الايمان ولا في الوعيد شرط الاصرار على المعصية وكذا يقال اليس ان الله
تعالى قال لآدم ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى ثم اذا وجدت الزلة بدت
لهما سوآتهما فتقيد الوعد المطلق بحال عدم الزلة والجواب عن باقي الشبهات
ان ما في الايات من ذكر الخلود في النار فذلك محمول على المستحلين نفيا
للتعارض وكذا المراد من الفاسق في قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان
فاسقا الفاسق المطلق وهو الكافر يدل عليه سياق الاية وهو قوله وذوقوا عذاب
النار الذي كنتم به تكذبون وكذا صاحب الكبيرة لا يوصف بكونه متعديا
والمكذبون هم الكفار





حدود الله بل الكافر هو الذي تعدى جميع حدود الله ويقال للخوارج ان
الله تعالى اطلق اسم المعصية على قربان الشجرة في قصة آدم عليه السلام
فلو قلت صار كافرا حين عصى لصرت كافرا دون آدم عليه السلام وان قلت
لم يكفر وان عصى فقد خص من النص آدم عليه السلام وكذا غيره بالقياس
وما قالت المعتزلة ناخذ بالمتفق عليه ونترك المختلف فيه قول باطل لانه احداث
قول لم يكن في الامة وهذا خرق الاجماع وفيه ايضا احداث القول بمنزلة
بين الايمان والكفر وهو خروج عن الاجماع ايضا والاخذ بالاجماع بمخالفة
الاجماع من وجهين جهل فاحش والمراد من الكبائر في الاية انواع الكفر
بدليل ما قرئ ان تجتنبوا كبير ما تنهون عنه وقوله خالف بفعله ما اعطى بلسانه
وذلك نفاق قلنا النفاق هو اظهار الصلاح مع فساد الباطن فمن جعل من
صلحت سريرته وظهر منه فسق منافقا فقد قلب القضية وما ذكر في
الحديث فذلك علامة المنافق في الاغلب لا ان يكون نفسها نفاقا وقد روى
ان عطاء رحمه الله لما سمع مذهب الحسن قال قولوا للحسن ان اخوة يوسف
عليهم السلام اؤتمنوا فخانوا وحدثوا فكذبوا ووعدوا بقولهم وانا له لحافظون
فاخلفوا هل صاروا بذلك منافقين فقيل ذلك للحسن فقال صدق عطاء
ورجع عن ذلك على ان الحديث يمكن حمله على الاستحلال **فصل** واذا
ثبت جواز عفو صاحب الكبيرة من غير واسطة جاز عفوه بشفاعة الانبياء
والاخيار وعندهم لما امتنع العفو لا فائدة في الشفاعة والصحيح ما قلنا
دلت عليه الايات والاخبار منها قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
ذكر في معرض التهديد للكفار فلو كان المسلم كذلك لم يكن لتخصيص
الكافر معنى الا ترى ان اعطاء الكتاب بالشمال لما ورد توعيدا للكفار
يختص بهم وكذا قوله تعالى ونسوق المجرمين الى قوله لا يملكون الشفاعة
معناه والله اعلم لا يملكون الشفاعة لهم غيرهم لان حمل الاية على
ان لا يملكوا الشفاعة لغيرهم ايضاح الواضح لان كل احد يعلم ان المجرم

(هامش: الاول احداث قول لم يكن في الامة والثاني احداث القول بمنزلة بين الايمان والكفر)

الذى يساق الى النار لا يملك الشفاعة لغيره ثم استثنى منهم الذى اتخذ عند
الرحمن عهدا وهو كلمة الشهادة كذا روى عن ابن عباس رضى الله عنه وصريح قوله
عليه السلام شفاعتى لاهل الكباير من امتى يبطل تاويل المعتزلة انها للمطيعين
وهى ان يطلب الرسل والملايكة من الله تعالى ان يزيدهم على ما استحقوا من
الثواب تفضلا ولان الشفاعة فى المعارف اسم لطلب التجاوز فلا يجوز صرفه
الى طلب المزيد على الاستحقاق ولان الزيادة اذا لم يكن مستحقة بالعمل فاعطاوها
يوجب المنة وهى تنغص النعمة عندهم والجنة ليست بدار تتنغص فيها
النعم ولان اعطاء تلك الزيادة لو كان عندهم جايزا بدون الشفاعة
كان منعها ظلما فالشفاعة اذن يكون طلبا للامتناع عن الظلم تعالى الله
عن ذلك ولا تعلق لهم بقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
لان الظالم المطلق هو الكافر ولا بقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى
لان صاحب الكبيرة كان مرتضى بما معه من الايمان وقيل معناه الا لمن ارتضى
الله الشفاعة له ولم قلتم بان الله لا يرتضى بشفاعة صاحب الكبيرة ولا بقوله
تعالى فاغفر للذين تابوا لان المراد الذين تابوا عن الشرك بدليل قوله
واتبعوا سبيلك اى تابوا عن الكفر ولهم ذنوب اقترفوها بعد الايمان ولا بقوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيا الاية فلو اثرت الشفاعة
فى اسقاط العذاب لجزت نفس عن نفس شيا وقوله ولا يقبل منها شفاعة
نكرة فى موضع النفى فتعم وقوله ولا هم ينصرون ينفى الشفاعة ايضا لانها
نصرة لان هذه الاية نازلة فى حق اليهود نعم العبرة لعموم اللفظ لكن حملناه
على خصوص السبب نفيا للتعارض وايضا الخصم يعترف بالشفاعة
الا انه فسرها بطلب المزيد على الاستحقاق وكانت الاية مخصوصة باعترافهم
ولا بقوله عليه السلام لا يزنى الزانى وهو مومن لانه محمول على المومن العامل
لحق الايمان او على معنى ان من داوم على ارتكاب كبيرة فهو بعرض ان يلحقه شوم
فعله فيورث له شبهة فى الدين فى آخر عهده او على المستحل يدل عليه ما روى

[margin: ... الاياب التى ذكرنا وبين ... الايات]

[margin: وحق الايمان ان ... ولا يسرف]

[margin: ... الساعة ... للاس ...]

ابو الدردا



ابو الدرداء رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قال
لا اله الا الله دخل الجنة فقلت يا رسول الله وان زنى وان سرق وانه
ردد ذلك حتى قال فى الثانية والثالثة نعم وان رغم انف ابى الدرداء **فصل**
العفو عن الكفر يجوز عند متكلمى اهل الحديث وكذا عند الاشعرى وعندنا
لا يجوز لان قضية الحكمة التفرقة بين المسى والمحسن فيكون التسوية
قبيحا دل عليه ان الله تعالى رد على من حكم بالتسوية بينهما فقال ام حسب
الذين اجترحوا السيئات الاية افنجعل المسلمين كالمجرمين ام نجعل الذين امنوا
وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا يقال
القبيح ما نهى عنه والله تعالى ليس بمنهى فلا يتصور ان يكون فعله قبيحا لان الخصم
معترف ان تصديق المتنبى باظهار المعجزة على يده قبيح منه ثم من لا يفرق
بين الكفر وساير الذنوب فى جواز العفو لا حاجة له الى الفرق بينهما
ومن فرق بينهما فى الحكم فرق بينهما فى الحكمة من وجوه احدهما ان مرتكب
الكبيرة مكتسب للطاعات وقت ارتكابها من خوف عقابه ورجاء رحمته
والثقة بكرمه وذلك خيرات لو قوبل بها ما ارتكب من الخلاف لغلبة شهوة
او قهر او غضب ونحوه لترجح ما كان منه من خير على ما كان منه من شر
فلا يجوز ان يحرم نفع الخيرات بشر واحد والثانى ان الكفر مذهب
يعتقد للابد فيشاكله عقوبته فاما ساير الكبائر فلاوقات غلبة الشهوة
لا للابد بل فى عقيدة كل من ارتكبها العزم على ان يتوب عنها والثالث ان الكفر
لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فكذا عقوبته لا يحتمل الارتفاع والعفو
عنه والرابع ان الله تعالى احسن الى صاحب الكبيرة فى الدين وقت
ارتكابها فى ان جعل حقه اعظم فى قلبه من الدارين وانبيائه ورسله
اجل فى صدره من انه يستخف بشعرة من شعورهم او يركن الى احد
من اعدائهم ولا يجوز فى الحكمة ان يضيع بجفوة يعلم ان قدرها من
الذنوب لا يبلغ النهاية ما لا يحصى من منته واحسانه **فصل**

[margin: اى ... ]

ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب وعند الجمهور
من المعتزلة تقدر ولا يفعل لنا ان الصدق والعدل صفة ازلية لله تعالى
وما كان صفة ازلية يستحيل وصفه بضدها كالعلم والقدرة والحيوة ولانه لو
كان وصفه به يؤدي الى عود نقص اليه فوصفه بالقدرة عليه وبالعجز عنه
محال كالجهل والحركة ولانه لو قدر على ذلك ثم لم يفعله لعلمه بقبحه لجرت هذه
العلة منه مجرى الالجاء الى تركه اذا علم ما يستحقه من الذم والسفه يوجب
خروجه عن وصف الالهية وذلك يوجب ان يكون تاركا لدفع الضرر عن نفسه
او لابقاء الالهية على نفسه وهذا اجتلاب نفع ودفع ضر تعالى الله عن ذلك
على ان الكذب انما يتصور في كلام موصوف وحرف لا في كلام النفس لحقيقة ان تعلق
اخبار الله بالمخبر عنه بمثابة تعلق العلم بالمعلوم فاذا تعلق العلم بوجود شي لا يتعلق
بعدمه حال وجوده فلذا لم يتصور الكذب في كلامه **الكلام في مسائل الايمان** الايمان
في اللغة عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا و
في الشرع عبارة عن التصديق بمحمد عليه السلام بما جاء به من عند الله فمن
صدق الرسول عليه السلام بالقلب فهو مؤمن فيما بينه وبين الله والاقرار
باللسان شرط اجراء الاحكام هذا هو المروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه
واليه ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو اصح الروايتين عن الاشعري
وهو ايضا قول الحسين بن الفضل البجلي وقال كثير من اصحابنا الايمان هو
التصديق والاقرار وقال اهل الحديث الايمان هو التصديق والاقرار و
العمل وقالت الكرامية هو مجرد الاقرار والصحيح ما قلنا لانه لما كان عبارة
عن التصديق فمن جعله لغيره فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة الى غير المفهوم
وفيه ابطال اللسان وتعطيل الشرايع ورفع طريق الوصول الى الاحكام
الشرعية والدلايل السمعية تحقيقه ان ضد الايمان هو الكفر والكفر هو
التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يضادهما اذ لا تضاد عند تغاير
المحلين ولان الله تعالى عطف الاعمال على الايمان والمعطوف غير المعطوف
عليه ولان الله تعالى خاطب باسم الايمان ثم اوجب الاعمال وذا دليل التغاير

وقصر



وقصر اسم الايمان على التصديق ولان الايمان شرط صحة الاعمال والشرط
غير المشروط ولان الايمان لو كان اسما للمجموع للزم عدم الايمان عند عدم
العمل وليس كذلك بدليل ان من آمن ومات قبل العمل كان مؤمنا
بالاتفاق ولان العبادة لو كانت ايمانا لكان المنتقل من عبادة الى عبادة
منتقلا من ايمان الى ايمان ولصح قول القايل الجنب منهي عن تحصيل الايمان
ومفسد الصوم والصلوة مفسد للايمان وذلك كله باطل ولا يلزم قوله
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم لانه يحتمل ان المراد من الاية تصديقهم
بكون الصلوة جايزة عند التوجه الى بيت المقدس ولو كان المراد نفس
الصلوة فذلك جايز مجازا لدلالتها على الايمان او لانه لا صحة لها بدون الايمان
ولا المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وستون او بضع
وسبعون شعبة لان الراوي شهد بغفلته حيث شك ولا يظن بالنبي
عليه السلام الشك ولانه ورد مخالفا لدلالة الكتاب على ما ذكرنا على ان
خبر الواحد في باب الاعتقاد ليس بحجة **فصل** ولما قررنا ان
الايمان هو التصديق ثبت بطلان قول من جعل مجرد الاقرار ايمانا ويدل
عليه ايضا قوله تعالى في المنافقين الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن
قلوبهم ولو لم يكن في القلب ايمان لم يكن لهذا القول فايدة ولصار هذا وصف
الرسول عليه السلام والصحابة رضوان الله عليهم وكانوا معيرين بما عير
به المنافقون اذ كان الله تعالى عير المنافقين بما عليه الرسول والصحابة
وكان مخطئا في تعييرهم وكلا القولين كفر ولانه تعالى قال قالت الاعراب
آمنا الى قوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم ولو كان الايمان باللسان دون
القلب لكان قولهم آمنا ايمانا ولصار قوله تعالى قل لم تؤمنوا للرسول
امرا بالكذب تعالى الله عن ذلك وكذا لم يكن لقوله ولما لم يدخل الايمان في
قلوبكم معنى لانهم يقولون للنبي صلى الله عليه وللصحابة رضي الله عنهم ولم يدخل
الايمان في قلوبكم ايضا وكذا قوله تعالى فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن

وقوله تعالى من قبيلكم المومنات ثم قال والله اعلم بايمانكم دليل على ان الايمان
بالقلب حيث يعلم الله به وحده اذ لو كان الايمان بالقول لكان كل سامع عالما
به فلم يختص به الله ثم عند عبد الله بن سعيد القطان اذا وجد التصديق
بالقلب والاقرار باللسان كان الاقرار هو الايمان لا التصديق وعند انعدام
التصديق لم يكن مجرد الاقرار ايمانا فعلى هذا لم يكن المنافق مومنا عنده لانعدام
التصديق وهو شرط لكون الاقرار ايمانا وعند الكرامية المنافق مومن لمجرد
الاقرار بدون شريطة التصديق مع ان الله تعالى سماه كافرا بقوله ذلك
بانهم امنوا ثم كفروا او نفى عنه الايمان بقوله ومن الناس من يقول امنا بالله
الى قوله وما هم بمومنين وهذا رد للنص وتخطئة لله تعالى في تسميته كافرا
ثم هولاء الضلال يجعلون المكره على الكفر كافرا مع ان قلبه مطمئن
بالايمان ثم يجعلونه من اهل الجنة خالدا ويجعلون المنافق مومنا ثم يجعلونه
من اهل النار وفساده لا يخفى وبما ذكرنا نعرف ايضا فساد قول جهم ان
الايمان هو المعرفة ويدل عليه ايضا ان اهل العناد يعرفون الرسول كما يعرفون
ابناءهم وكانوا يكتمون الحق وهم يعلمون بشهادة الله تعالى وما كانوا مومنين

**فصل** واذا ثبت ان الايمان هو التصديق وهو لا يتزايد في نفسه دل
ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فلا زيادة له بانضمام الطاعات اليه ولا انتقاص
بارتكاب المعاصي فكان تاويل ما ورد من الزيادة في الايمان على ما روي
عن ابن عباس وعن ابي حنيفة ايضا انهم كانوا امنوا بالجملة ثم يأتي فرض
بعد فرض فيومنون بكل فرض جاء فزاد ايمانهم بالتفصيل مع ايمانهم بالجملة
وكذا الثبات على الايمان والدوام عليه زيادة عليه في كل ساعة ويحتمل زيادة
نور الايمان بالاعمال الصالحة اذ الايمان له نور على ما قال تعالى يريدون ليطفئوا نور
الله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه ولا يلزم
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فانه دليل النقص قبل اليوم لان حمل
الاية على ظاهرها يوجب ان من مات قبل ذلك من المهاجرين والانصار
الذين بذلوا النفس لابتغاء مرضات الله تعالى مع عظيم ما حل بهم من مكايد الاعداء



وانواع البلاء كلهم ماتوا على دين ناقص وكان رسول الله يدعوهم الى دين
ناقص فلا بد من تاويل الاية ولنا وتاويلها من وجوه احدها ان المراد من اليوم عصر
النبي صلى الله عليه وسلم اذ كانت قبل ذلك فترة والثاني ان معنى اكملت
اي اظهرت لكم دينكم حتى قد تم على اظهاره والثالث ان يكون تمامه وكماله
بان ارعب عدوهم كمن يقتل عدوه من الملوك يقول اليوم تم ملكي وكمل عزتي (وسلطنتي)
ثم ان احق الناس بالامتناع عن القول بالزيادة على الايمان هم الذين يجعلون
الاعمال من الايمان لانه ما من عبادة توجد الا وهي من الايمان ولا شيء وراء الكل
ليتصور ان تكون زيادة باتصاله به حقيقة ان الزيادة انما تتصور على ذي النهاية
واما ما لا نهاية له فالزيادة عليه محال ثم بما بينا ان الايمان اسم خاص للتصديق
فما وجد من العبادات تشاركه في اسم العبادة والطاعة دون اسم الايمان
فبوجود شيء منها يزداد المعنى الذي يشاركه في الاسم دون الذي يخالفه فيه
وبزيادة العمل يزداد الطاعة والعبادة لا الايمان كما اذا كان في البيت عشرة
من الرجال فدخول امراة واحدة فيه توجب زيادة في الاشخاص الادميين
دون الرجال **فصل** واذا ثبت ان الايمان هو تصديق محمد صلى الله عليه
وسلم بما جاء به من عند الله وهو امر حقيقي لا يتبين بانعدامه انه
ما كان موجودا كمن كان قائما ثم قعد او كان شابا ثم شاخ لم يتبين انه ما (المستقبل)
كان قائما ولا شابا وبهذا يعرف خطأ الاشعرية ومن ساعدهم في الموافاة (واناه اي اتاه)
ان العبرة للختم فمن ختم له بالايمان تبين انه كان مومنا من الابتداء وحين
كان خر ساجدا للصنم معتقدا للشرك والاديان الباطلة كان مومنا
ومن ختم له بالكفر والعياذ بالله تبين انه كان كافرا من الابتداء وانه حين كان
مصدقا الله ورسوله كافرا وبهذا نعرف ايضا خطأهم في قولهم انا مومن ان شاء الله
لان ذلك كشاب يقول انا شاب ان شاء الله وهذا لان الايمان اذا تحقق حقيقته
كان مومنا حقا ولا شك فيه انما الشك في انه يكون وقت الموت مومنا
ولا نظن بهم انهم يشكون في وجود التصديق منهم للحال بل انما يبنون ذلك
على مذهبهم ان لا عبرة للايمان الموجود للحال ولا للكفر الموجود للحال

بل العبرة لحالة الموت وتلك الحالة مشتبهة عليهم واذا لم يعلموا بها
لا يعلمون ما هم عليه للحال لسقوط اعتبار ما هو الموجود للحال والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه ان الله تعالى شهد بالايمان لمن امن بالله ورسوله بقوله
امن الرسول ومدح بقطع القول للذين قالوا امنا ربنا ولم يامرهم بالاستثناء
وكذا قال تعالى قولوا امنا بالله امر بذلك من غير استثناء وقال ومن
احسن قولا ممن دعا الى الله الى قوله وقال انني من المسلمين جعل قوله انني من
المسلمين احسن قولا

**فصل**

واذ عرف ان الايمان هو التصديق نقول
ان الايمان والاسلام شي واحد وان كل مومن مسلم يدل عليه ان الله تعالى
قال ان الدين عند الله الاسلام وقال ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام ينبغي ان لا يقبل ايمان المومن وكان
من الخاسرين وقال تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين وقال خبرا عن موسى قال لقومه يا قوم ان كنتم
امنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال ان تسمع الا من يومن
بايتنا فهم مسلمون وقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن
الا وانتم مسلمون وقال قولوا امنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون امرهم
في اول الاية بان يقولوا امنا ثم ختم الاية بان قال ونحن له مسلمون ثم قال
فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا وقال في اية اخرى فان اسلموا
فقد اهتدوا جعلهم مهتدين باسلامهم كما جعلهم مهتدين بايمانهم وكذا
قال يوسف عليه السلام توفني مسلما والحقني بالصالحين وغير المومن
لا يلحق بالصالحين وقال تعالى يمنون عليك ان اسلموا الى ان قال هداكم
للايمان وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يدخل الجنة الا نفس
مومنة وفي رواية الا نفس مسلمة فهذا دليل واضح ان من كان مومنا كان مسلما
ولا تغاير بينهما وقال بعض الحشوية بان الايمان غير الاسلام واحتجوا بقوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا جعل الاسلام

بغير



غير الايمان حيث اثبت الاسلام ونفى الايمان وبحديث جبريل عليه السلام
انه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فقال ان تومن بالله وملائكته ورسله — وكتبه
واليوم الاخر والقدر خيره وشره من الله تعالى وسال عن الاسلام فقال ان تشهد
ان لا اله الا الله وتقيم الصلوة وتوتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت فرق
بين الامرين قلنا معنى الاية والله اعلم اي قولوا استسلمنا خوفا من معرة
السيف لان المراد منه حقيقة الاسلام الذي هو مراد بقوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا اذ لو كان كذلك والاية في حق المنافقين وكان الاسلام
عندهم هو الامور الظاهرة التي ذكرت في خبر جبريل عليه السلام وقد
انقاد اهل النفاق له وقبلوه لكان ينبغي ان لا يقبل الا ذلك ولا يقبل ايمان المخلص
وهذا ظاهر الفساد على ان المراد بقوله قولوا اسلمنا لو كان غير ما اتوا به
لكان هذا امرا بالكذب تعالى الله عن ذلك فكذا المراد من الاسلام في الحديث
ليس حقيقة الاسلام لان الحقيقة تنجيه من النار ولو ان انسانا اتى بجميع
ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في جواب قوله ما الاسلام وامتنع عن اكتساب
ما ذكره في جواب قوله ما الايمان لا ينجو من النار لانه مكذب بقلبه والله تعالى
اخبر ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار على انه ذكر في الروايات الصحيحة
انه سال في المرة الثانية عن شرائع الاسلام او نحمل على ان الراوي ترك تلك — هذا
الزيادة لعلمه ان احدا لا يشتبه عليه ان المراد بالسوال الثاني هو الشرائع
دون الاسلام اذ لا يتصور مومن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمومن او نحمل
على انه اضمر لفظ الشرائع واقام المضاف اليه مقام المضاف كقوله تعالى
واسئل القرية او نقول ذكر الاسلام واراد به الشرائع بطريق المجاز كما يذكر
الايمان ويراد به الصلوة التي هي من الشرائع وقال في تلخيص الادلة ان الايمان
والاسلام واحد على معنى ان الايمان اسلام وكل مومن مسلم لا على العكس لان
الاسلام هو الاستسلام يتحقق بالايمان وقد يكون الاسلام لا بمعنى الايمان
فقد يستسلم الانسان لضرورة بدون الايمان كما قال تعالى في حق الاعراب
الذين قالوا امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا يدل عليه قول ابرهيم واسمعيل
عليهما السلام ربنا واجعلنا مسلمين لك اي مستسلمين لامرك في المستقبل

اللهم ولم يكن معناه واجعلنا مومنين لانهما لم يزالا كانا مومنين فصل
اختلفوا في صحة ايمان المقلد والصحيح انه صحيح لان الايمان هو تصديق محمد
صلى الله عليه وسلم بما جاء به من عند الله اذ فيه تصديق لجميع ما يجب التصديق به
من التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وغيرها مما يجب التصديق
به على التفصيل وكذا في كل رسول مع امته ثم التصديق الجازم اذا وجد بان كان
متعريا عما فيه من التردد والتكذيب فهو ايمان ومن اتى به يكون مومنا
سواء معه دليل او لم يكن وجد في حالة الغيب او في حالة معاينة العذاب
فعلى هذا يكون المقلد مومنا لوجود الايمان منه حقيقة ولا يلزم ايمان حالة الباس
او عند معاينة العذاب لانه ايمان حقيقة ومن اتى به يكون مومنا غير انه عذاب القبر
لا يكون نافعا لا ينال به ثواب الايمان ولا يندفع به عقوبة الكفر ولهذا قال
ابو حنيفة حين قيل له ما بال اقوام يقولون يدخل المومن النار لا يدخل النار
الا المومن اذ الكافرون مومنون يومئذ ثم اختلفوا ان نفي نفع الايمان الحاصل
عند الباس او عند معاينة العذاب لماذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله
في تاويل قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها انه وقت نزول العذاب فلا نقدر ان
يستدل فيه بالشاهد على الغائب ليكون قوله دليلا عن معرفة وعلم فعلى
هذا ايمان المقلد لا يكون نافعا وهذا لان الثواب انما يكون بتحمل المشقة ولا
مشقة بدون صرف همته بالاشتغال بالاستدلال ودفع الشبه المعترضة
باداب الفكرة وادمان النظر والتامل للتمييز بين الشبه والحجج فاما من
جعل همته الى الوصول الى اللذات الحاضرة وخلى بينه وبين الاستمتاع
بالعاجلة كالبهائم ثم آمن بلا تحمل مشقة ولحوق كلفة فلا ثواب له وقيل
عنه بان نفي نفع الايمان عند نزول العذاب ووقوع الباس به لانه ايمان
دفع العذاب لا ايمان حقيقة فلم يكن معتبرا او لانه كان محمولا على الايمان
كالملجاء عند نزول العذاب او لان عند تعلق العذاب الدنيوي وهو مقدمة
عذاب الاخرة خرجت نفسه من يديه لا يقدر على التصرف في نفسه
والاستمتاع بها وشيء من هذه المعاني لم يوجد في حق المقلد والشيخ

ابو منصور





ابو منصور رحمه الله بين هذه المعاني الثلثة لحرمان من آمن عند معاينة
العذاب نفع الايمان فيكون اشارة الى ان المقلد لا تحرم نفعه لانعدام هذه
المعاني الثلثة لكنه عاص بترك الاستدلال وحكمه حكم غيره من مرتكبي الكباير
وهذا القول يحكى عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل والثوري ومالك و
الاوزاعي رحمهم الله وذهب اكثر المتكلمين الى انه لابد لثبوت الايمان او لكونه
نافعا من دليل بني عليه اعتقاده غير ان الشيخ ابا الحسن الرستغفني
وابا عبد الله الحليمي ما شرطا ان يبنى اعتقاده على الدليل العقلي في كل مسئلة
بل اذا بنى اعتقاده على قول الرسول وعرف انه رسول وانه ظهرت على
يديه المعجزات ثم قبل منه القول في حدث العالم ووجود الصانع ووحدانيته
من غير ان عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافيا والمشهور من مذهب
ابي الحسن الاشعري انه لا يكون مومنا ما لم يعتقد كل مسئلة عن دليل عقلي
غير ان الشرط ان يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط ان يعبر ذلك بلسانه
وان يكون قادرا على دفع ما يورد عليه من الاشكال وعند جميع المعتزلة مع
معرفة الدلائل القدرة على المجادلة وحل ما يورد عليه من الاشكال شرط حتى
لو عجز عن شيء من ذلك لم يكن مومنا وشبهتهم ان العلم المحدث نوعان ضروري
واستدلالي لا ثالث لهما وهذا الاعتقاد ليس بضروري ولا استدلالي معه
فلم يكن علما ومن لا علم له بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت
الرسالة لا يكون مومنا وهذا لان التصديق وان وجد الا ان مطلق التصديق
ليس بايمان ما لم يكن مبنيا على الدليل لان الايمان حقيقة هو ادخال النفس
في الامان وكل من اخبر بخبر فتامل في دليله فعرف الدليل فصدقه يقال
آمنه اي صدقه بعدما ادخل نفسه في الامان بالتامل في دلائل صدقه من
ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملتبسا عليه في هذا الخبر وقال عامة اهل السنة
من الفقهاء والمتكلمين ان هذا الرجل ما مر بالايمان وهو التصديق فاذا اتى
به يكون مومنا وينال الثواب الموعود بوعد الله تفضلا منه اذ هو يكون بمقابلة ما

قابلة وجعل ذلك بمقابلة التصديق فيقابله الا انه اخص منه كالامان من عاين
العذاب يدل عليه ان سامع الخبر من فلان يقول آمنت لفلان ولو كان الايمان
ادخال النفس في الامان ينبغي ان يكون آمنت نفسي لا ان يقول امنت لفلان
لان ادخال النفس في الامان يتعلق بالسامع لا بالمخبر فاذا قيل امنت له
او به دل انه عبارة عن التصديق لانه يتعلق بالمخبر وما قالوا ان التصديق
ينبغي ان يكون عن علم ليكون ايمانا قلنا العلم ليس بشرط عند المعتزلة فان
حاله طلب ما يمكن به دفع الشبه كان مومنا وان انعدم العلم لثبوت
المعارضة للحال على ان هذا الكلام على اصول المعتزلة باطل لان صاحب
الكبيرة وان وجد منه التصديق عن علم لا يكون مومنا عندهم ولان الجهل
بتحديد العلم لا ينافي العلم به كما في حق العامي فكذا الجهل بكيفية دلالة
الدليل لا ينافي العلم عند تحقق دليله وسببه وخبر الصادق سبب العلم
وقد وقع له العلم به فجهله بوجه الدلالة لا يخرجه من ان يكون علما ولان
العلم انما شرط ليكون وسيلة الى الايمان المامور به وقد تحقق الايمان
بدون العلم كايماننا باحوال القيمة وبالانبيا والملائكة فاذا حصل المطلوب
المقصود لا حاجة الى الوسيلة ومن اصحابنا من قال المقلد لا يخلو
عن نوع علم لانه ما لم يقع عنده ان المخبر صادق فيما اخبر لا يصدقه
ثم خبر الواحد وان احتمل الصدق والكذب ولكن متى وقع عنده انه
صادق ولم يخطر بباله احتمال الكذب وكان صادقا انزل عالما لانه بنى
اعتقاده على ما يصلح دليلا في الجملة ويدل على صحة ما ذهبنا اليه صنيع
رسول الله عليه السلام والخلفاء الراشدين والايمة المهديين صلوات الله عليهم فان
رسول الله صلى الله عليه وسلم مع انه بعث في الامة الامية الخالية عن صناعة
الاستدلال والنظر قبل ايمان من جاء واعترف برسالته واعرض عما كان
يعتقده من الوهية الاصنام وآمن بالبعث والنشور لمنزع القبور من
غير امتداد زمان اجالة الروية والرجوع الى قضية العقل بالتامل
وكذا الصديق قبل ايمان من آمن من اهل الردة من غير اشتغال

بتعلمهم



بتعلمهم من الدلايل العقلية وكذا عند فتح سواد العراق قبل عمر رضي
الله عنه وعماله ايمان من كان بها من الزط والانباط مع قلة افهامهم وبلادة
اذهانهم ولو لم يكن ذلك ايمانا لعقد شرطه وهو الاستدلال العقلي لاشتغلوا
باحد الامرين اما بالاعراض عن قبول اسلامهم واما بنصب متكلم حاذق
بصير بالادلة ليعلمهم صناعة الكلام الى ان يبلغوا مرتبته لحقيقة ان هذا
الصنيع من الرسول والخلفاء والايمة على راي الخصوم داخل في حد السفه
وانه الرسول في عهده التكليف بتعليم من بلغ اليه الرسالة نهاية علم الاصول
فاذا اوقع لدينا ولم يفعل ذلك وحكم بايمانهم كان مخطيا في الحكم بايمانهم
مقصرا في اداء ما امر باديه وفساد هذا الكلام لا يخفى على المجانين فضلا
عن العقلاء ثم هذه المسلة في حق من نشا في قطر من الاقطار او شاهق
جبل من الجبال لم يبلغه الدعوة فشاهده مسلم فدعاه الى الدين وبين له
ما يجب اعتقاده فصدقه في جميع ذلك واما اهل دار الاسلام عوامهم وخواصهم
نسوانهم وصبيانهم فكلهم مومنون مسلمون عارفون بالله تعالى لن يخلو احد منهم
عن ضرب استدلال وان كان لا يهتدي الى العبارة عن دليله ولا يقدر على دفع
الشبه المعترضة حتى ان واحدا منهم متى عاين من الاهوال والافزاع نسبه الى الله
تعالى بكمال قدرته ونفاذ مشيته فلم يكن فيه خلاف بين مشايخنا ولا بيننا
وبين الاشعري اما الخلاف فيه بيننا وبين المعتزلة وذكر في الميزان ان
الوقوف على الدلايل في مسايل الكلام فرض كفاية في حق من رزق فهما ذكيا
وخاطرا لطيفا فاما تحريك العوام الى ذلك ربما يقع في قلوبهم شبه لا تنحل
اما لتقصير في المعلمين او لخفاء المسلة في نفسها او لغلظ خاطر البعض
فالتحرز عنه اولى الكلام في الامامة الامامة والخلافة بعد رسول
الله عليه الصلوة والسلام حق بدليل الكتاب والسنة والاجماع والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى وعد الله الذين امنوا الاية وعدا الاستخلاف
في هذه الامة كما في الامم السالفة بلام التاكيد واما السنة فما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اول الامر نبوة ورحمة ثم خلافة ورحمة ثم
ملك عضوض وفي حديث اخر الخلافة بعدي ثلثون سنة واما الاجماع
فقد اجتمعت الامة على الخلافة بعد رسول الله عليه السلام واما المعقول

ولان المسلمين لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم
وجمعتهم واعيادهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وحمايه بيضتهم
وقطع ماده شرور المتغلبه والا فمن كان جميع اوقاته مستغرقا
بحراسة نفسه عن سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبه
متى يتفرغ للعلم والعمل الموصلين الى سعادة الابد ويشهد له
مشاهده اوقات الفتره بموت السلاطين والائمة فانه لو دام ذلك
ولم يتدارك بنصب سلطان اخر مطاع دام الهرج وعم السيف وشمل
القحط وكان كل من عز بز وغلب سلب ولم يتفرغ احد للعلم والعبادة
ولهذا قيل الدين والسلطان توامان وقيل ايضا الدين اس والسلطان
حارس وما لا اس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع لحقيقه ان الخلق
مع اختلاف طبقاتهم وتشتت اهوايهم وتباين ارايهم لو خلوا وآراءهم
ولم يكن لهم راى مطاع يجمع شتاتهم هلكوا من عند اخرهم وهذا
داء لا علاج له الا سلطان مطاع قاهر ثم ينبغي ان يكون الامام في كل وقت
ظاهرا يمكنه القيام بما نصب هو له اذ نصب من لا يمكنه القيام بذلك
غير مفيد وبهذا يبطل قول الروافض بامام غايب مختف ينتظرون
خروجه ولا يشترط ان يكون هاشميا خلافا للروافض لان المروى
الذى انقادت له الصحابة وسلمت الانصار الامر للمهاجرين هو قوله
عليه السلام الايمة من قريش يقتضي اشتراط القرشي دون الهاشمي

**فصل** ثم ان ابا بكر الصديق رضى الله عنه بعد رسول الله كان اماما
حقا وخليفة محقا لانه مستجمع شرايط صحه الخلافة من العلم والديانه
والصلابه ورباطه الجاش والعلم بتدابير الحروب ومعرفه سياسة
العامة وتسوية امور الرعية وكونه قرشيا ولهذا اختارته
الصحابة رضى الله عنهم ويدل على خلافته قوله تعالى قل للمخلفين الاية
لان فيها اشارة الى ان الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب
بطاعتهم اياه ثم سلف الامة اختلفوا في المراد بقوله اولى باس شديد

منهم



منهم من قال بنو حنيفة ومنهم من قال اهل فارس فان كان المراد بنى حنيفة
فقد كان الداعي اليهم ابا بكر رضى الله عنه فثبت بذلك خلافته وبثبوت
خلافته ثبت خلافه من استخلفه بعده وهو عمر رضى الله عنه وان
كان المراد اهل فارس والداعي اليهم كان عمر رضى الله عنه فثبت خلافته
وبثبوت خلافته ثبت خلافه من عقد هو له الخلافه وهو ابو بكر رضى الله عنه
وكان في الاية دليل خلافه الشيخين رضى الله عنهما وتعلقت الروافض
بما تلونا فانه تعالى وعد الاستخلاف في هذه الامة وشبهه باستخلاف
من قبلنا وكان الاستخلاف فيمن قبلنا في اهل العصمة من الكفر
نحو آدم وداود وسليمان صلوات الله عليهم فيجب ان يكون في هذه
الامه على هذا النمط وكان على بن ابى طالب كرم الله وجهه هو المختص
بالعصمة من الكفر من بين الصحابة والجواب ان تشبيه الشيء بالشيء
لا يقتضي التسوية بينهما من جميع الوجوه دليله قوله تعالى ان مثل
عيسى عند الله كمثل آدم وهذا التشبيه لم يوجب التسويه بينهما من
جميع الوجوه ولان التشبيه لو اوجب التسوية بينهما من جميع
الوجوه يلزم بطلان التشبيه من الاصل لان المشبه يصير عين
المشبه به حينيذ فلا يبقى التشبيه على ان التشبيه اذا كان مقرونا
بقرينه كان العبرة للقرينه في حق التشبيه وفيما نحن فيه التشبيه
مقرون بقرينه تمكين الدين وابدال الامن من بعد الخوف فاقتضى
ظاهر التشبيه ان يكون المستحق للخلافه من هو اخص بهذه القرينة
وكان الاخص بهذه القرينه ابا بكر الصديق رضى الله عنه لان اساس
تمكين الدين وابدال الامن بعد الخوف انما كان في عهده فانه ببركة كان
امامته ويمن خلافته تالف القلوب بعد ما اختلفت واجتمعت الكلمة

بعد ما تفرقت فانه رد من ارتد عن الاسلام اليه وقهر من نكص على
عقبيه وطهر جزيرة العرب عن اهل الشرك ومن ابى عن الرجوع اليه
ولو لم يكن من بركة امامته الا ارتفاع ما وقع من الاختلاف بين الصحابة
لكان ذلك دليلا كافيا على كونه محقا فان بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم
كان عمر رضي الله عنه يقول انه لم يمت ومن قال انه مات افعل به
كذا وكذا الى ان اتى ابو بكر رضي الله عنه واخبر انه مات وتلا قوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون ثم صعد المنبر وخطب وقال في خطبته
الا من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد
فانه حي لا يموت فاجمع الناس على موته عليه السلام ثم اختلفوا في
موضع دفنه فاختار بعضهم بيت المقدس لانه مقابر الانبياء عليهم السلام
واختار المهاجرون مكة لانه منشاؤه وبلد آبائه والانصار المدينة
لانه دار هجرته ومكان ظهور ملته وانتشار دعوته حتى روى ابو بكر
رضي الله عنه ان الانبياء يدفنون حيث يقبضون فقبلوا روايته وارتفع
الخلاف ببركته ثم اختلفوا في تنفيذ جيش اسامة بن زيد وفي ترك
الصدقات في تلك السنة وابى هو رضي الله عنه الا تنفيذ ما امر به
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا احل عقدة عقدها رسول الله
عليه السلام وقال في باب الصدقات لو منعوني عقالا او عناقا
مما كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم بالسلاح
عليه فانقادوا كلهم لامره وساعدوه على رايه ولا تمسك للروافض
بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
هو علي رضي الله عنه فوجب ان يكون وليا بعد الرسول ولا ذلك الا
بكونه متوليا للامامة لان الاية ان كانت منصرفة الى علي رضي الله عنه لما
خفي ذلك على الصحابة اولا ولا على علي رضي الله عنه ثانيا فلا اجمعوا
على خلافة غيره ولا بايع هو بنفسه غيره على ان الاية وردت بصيغة
الجمع





وصرفها الى الخاص عدول عن الحقيقة بلا دليل ولو جاز لهم حملها
على علي رضي الله عنه لجاز لغيرهم حملها على غيره ولو سلم ان المراد
به علي رضي الله عنه لم يلزم باطلاق اسم الولي ان يكون اماما لان الولي
اسم مستعمل في المولى وبه لا يثبت الامامة ولا بما روى انه عليه السلام
قال من كنت مولاه فعلي مولاه لانه لو كان في الحديث دليل خلافة علي
رضي الله عنه لما انعقد الاجماع على خلافة غيره ثم المولى اسم مشترك فلا
يكون حجة ولا بما روى انه قال لعلي رضي الله عنه اما ترضى ان تكون مني بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي لانه لو كان فيما ذكرتم دلالة ما زعمتم
لما عدل الصحابة رضي الله عنهم عنه ولا ترك علي رضوان الله عليه الاحتجاج به وطلب ما هو
احق به من غيره ثم هذا الحديث متروك الظاهر لان هارون كان اخا
لموسى عليهما السلام من امه وابيه وكان شريكا له في النبوة ولم يكن هو خليفة
موسى عليهما السلام بعد وفاته لانه توفي قبل موسى بسنتين والمتعلق بمتروك
الظاهر لاثبات ما تناوله ظاهره ليس بصحيح فكيف المتعلق به لاثبات
ما لم يتناوله ظاهره بوجه من الوجوه ثم نقول مخرج الحديث ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا رضي الله
عنه على المدينة فزعم اهل النفاق ان النبي صلى الله عليه ابغضه وقلاه واستثقل
صحبته فاتبع علي رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولحوقه وقال
يا رسول الله اتتركني مع المخلفين فقال عليه السلام هذا الحديث
ومعناه اني استخلفك بعد غيبتي على المدينة كما استخلف موسى هارون حين
غاب عن قومه لمناجاة ربه وهذا يدل على ان رضاه باستخلافه على المدينة
مدة غيبته عنها لا على انه خليفة بعده ولا بمنع ابي بكر رضي الله عنه
فدك عن فاطمة رضي الله عنها فانه ظلم لانه ازاله ميراث النبي صلى الله عليه وسلم
عن ورثته لانه رضي الله عنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انا معاشر

الانبياء لا نورث وما تركناه صدقة وشهدت جماعة من كبار الصحابة
بهذا الحديث منهم عمر وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف
رضي الله عنهم والروافض حملهم جهلهم وشدة تعصبهم على انهم ردوا
هذا الحديث ولم يبالوا من تكذيب ناقليه من كبار الصحابة وزعموا
ان هذا الحديث مفتعل مخالف لكتاب الله تعالى حيث قال وورث
سليمان داود وقال خبرا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث
من آل يعقوب وهذا لجهلهم بالمراد من الايات لان المراد منها كان وراثة
العلم لا المال كما قال تعالى ثم اورثنا الكتاب وقد روي ان الانبياء لم
يورثوا دينارا ولا درهما انما ورثوا هذا العلم او قريب منه ولهذا قال
النبي صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الانبياء ولهذا قيل ما ورث والد
ولدا خيرا من ادب حسن ويدل على ان المراد من وراثة سليمان داود
عليهما السلام كان هو العلم لا المال قوله تعالى على اثر ذكر الميراث
يا ايها الناس علمنا منطق الطير والمراد منه العلم والحكمة وكذا قول
زكريا عليه السلام واني خفت الموالي من ورائي قيل انه لما راى من
الفتن وغلبة اهل الكفر خاف على افساد مواليه ان لم يكن احد يقوم
مقامه في الموعظة فان الانبياء عليهم السلام يخافون من ذهاب العلم
لا المال الا تراه قال يرثني ويرث من آل يعقوب وآل يعقوب يرثه
اولاد يعقوب لا ولده فعلم انه اراد به العلم واما فاطمة رضي الله عنها
فهي ما كانت تدعي الميراث وانما تدعي ان رسول الله عليه السلام كان
نحلها اياها وكان لا يجوز لابي بكر رضي الله عنه ان يعطيها ما لم تثبت عنده
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نحلها في حال حيوته فشهد لها بذلك
علي رضي الله عنها فسا لها شاهدا اخر فشهدت لها ام ايمن مولاة

النبي صلى




النبي صلى الله عليه وسلم فقال قد علمت يا ابنة رسول الله انه لا يجوز الا شهادة
رجل وامراتين فانصرفت رضي الله عنها لحمقه ان الله تعالى وصف الصحابة
بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهم امتنعوا عن الانكار على ابي بكر
رضي الله عنه والتعرض له ولو كان ذلك منكرا من ابي بكر رضي الله عنه لكانت
الصحابة على ضد ما وصفهم الله به وهذا فاسد **فصل** وثبوت
خلافة ابي بكر يثبت خلافة عمر رضي الله عنه لانه بعد كونه صالحا للامامة
عقد الخلافة له ابو بكر رضي الله عنه ولما قيل له اتولي علينا فظا غليظا وروي ذلك
ذلك عن طلحة فقال لو سالني الله تعالى يوم القيامة لقلت وليت عليهم
خير اهلك ولم ينكر عليه احد وبايعوه فانعقد على امامته وكونه افضل
الامة بعد ابي بكر اجماع الصحابة وهي حجة مضاهية لنص الكتاب
ويدل على ذلك ايضا قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر ثم انه رضي الله عنه ساس الناس سياسة ورتب الامور ترتيبا
وسوى امور الرعية تسوية وعدل كل قسمة بما اعطاه الله حيث صار مثلا
في العالم ثم انه مصر الامصار وفجر الانهار وعمر الارض وامن الطريق
وسوى بين القوي والضعيف واستاصل من الملوك من لم يقبل الدين
وانف من قبول الجزية مع ما له من الزهد في الدنيا واختيار الفقر
ولباس الخشن ومع ما له من الشفقة على اليتامى والارامل والضعفاء
والزمنى والاشتغال بتمام امورهم وتنفيذ مصالحهم وتهيئة اسباب
معيشتهم ومع ما له من المناقب حتى قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم
لو كان بعدي نبي لكان عمر وقال لو لم ابعث فيكم لبعث عمر وقال ان الحق
لينطق على لسان عمر وقلبه يقول الحق ولو كان مرا وان فيكم لمحدثين
وان عمر منهم فمن ظن انه كان يغصب الحق اهله ويستولي على ما كان
غيره احق به ظلما منه وعتوا ويتزوج ابنته قهرا شاء او ابى فعلاجه

اي ابنة علي كرم الله وجهه وهي ام كلثوم

بالقتل اذ لا دار اعضل من العناد ومن يضلل الله فما له من هاد **فصل**
واذا ثبت امامة الشيخين رضي الله عنهما ثبت امامة عثمان رضي الله عنه
لانه اجمع من جعل عمر الامر شورى فيما بينهم على خلافة عثمان رضي الله عنه
وعقدوا له الخلافة ولو لم يكن اهلا لها لما ادخله عمر رضي الله عنه في اهل
الشورى ولو فعل ذلك لانكره الصحابة رضي الله عنهم لانهم موصوفون بتغيير
المنكر واما ما طعنت الروافض على عثمان رضي الله عنه فذلك كذب
وافتراء عليه او مأول بتاويل صحيح لانه وجب حمل امر عثمان رضي الله عنه
مع زهده وورعه وجلالة قدره في الدين وكونه من الذين هاجروا الهجرتين
وكونه ختنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم على البنتين وانفاقه في نصرة
الدين وتجهيز جيوش المسلمين وكونه من المبشرين بالجنة وقوله صلى الله
عليه وسلم فيه عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم لما ستر
ركبته عند مجيء عثمان رضي الله عنه الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة
السماء وقوله صلى الله عليه وسلم فيه وفي علي رضي الله عنهما لما اتياه في شيء
هكذا تدخلان الجنة ولا يحبكما الا مؤمن ولا يبغضكما الا منافق وقوله صلى الله
عليه وسلم في عثمان رضي الله عنه انه يدخل الجنة بغير حساب على وجه يليق
بشانه وجلالة قدره فكيف يجوز حمل امره على اقبح الوجوه **فصل**
ثم ان عليا رضي الله عنه ممن لا يخفى على احد نسبه واختصاصه برسول الله
صلى الله عليه وسلم وتربيته اياه وتزويجه كريمته فاطمة الزهراء رضي الله
عنها ولا علمه ولا زهده ولا ورعه فاما شجاعته وباسه وعلمه بتدابير
الحروب وجر العساكر وبصارته بمكايد الحرب وحماية البيضة
بحيث صار مثلا سائرا تتداول به الالسنة وتعقد عليه الافئدة ثم بعد
ثبوت هذه الشرايط فقد عقدت له الخلافة وهو يومئذ افضل خليفة الله
على وجه الارض واولاهم بها ثم المتولي لعقد الخلافة كبار الصحابة
وخيار من بقي منهم ومن الدليل على صحة خلافته قوله صلى الله عليه وسلم
الخلافة بعدي ثلثون سنة وقد تمت ثلثون يوم قتل وقوله صلى الله عليه وسلم

لعمار





لعمار يقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله عنه
ولو لم يكن على الحق لما كان من يقاتله باغيا ثم ان من اصول مذهب اهل
السنة والجماعة كف اللسان عن الوقيعة في الصحابة رضي الله عنهم فيجب
حمل امرهم على ما يوجب دفع الطعن عنهم وعدم اساءة الظن بهم وما يحكى
عنهم من احوال تخالف مقتضى حسن الظن فاكثر ما ينقل مخترع بالتعصب
ولا اصل له وما ثبت نقله فالتاويل متطرق اليه فانه يلزم حسن الظن
بعايشة رضي الله عنها انما كانت تطلب تطفئة الفتنة ولكن خرج الامر
عن الضبط فاواخر الامور لا تبقى على وفق ما طلب باوايلها وكذا معاوية
رضي الله عنه انه كان فيما يتعاطاها عن تاويل وظن لانهم نقلة الدين
الى من بعدهم المكرمون بصحبة خير البشر الباذلون انفسهم و
اموالهم في نصرة دين الله **فصل** الخلفاء الراشدون افضل
من غيرهم وترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة وهذا لان الفضل
عند الله تعالى لا يطلع عليه احد الا الله ورسوله ان اطلع عليه ولم يرو
عنه نص قطعي بالفضل على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم
واستنباط حكم الرجحان في الفضل من دقايق بيانه رجم بالغيب وتعرف
الفضل عند الله تعالى بالاعمال الظاهرة مشكل ايضا فكم من شخص محترم
الظاهر وهو عند الله تعالى بمكان بسر في قلبه وخلق خفي في باطنه
وكم من مزين بالعبادات ظاهره وهو في سخط الله لخبث مستكن في
باطنه فلا مطلع على السراير الا الله تعالى ولكن اذا ثبت ان الله لا يعرف
الفضل الا بالوحي ولا يعرف من النبي صلى الله عليه وسلم الا بالسماع واولى
الناس باسماع ما يدل على تفاوت فضايلهم الصحابة الملازمون لرسول الله
صلى الله عليه وسلم وهم قد اجمعوا على تقديم ابي بكر رضي الله عنه ثم ابو بكر نص على
عمر رضي الله عنهما ثم اجمعوا بعده على عثمان ثم على علي رضي الله عنهم وليس يظن
بهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الاغراض كان اجماعهم وتنصيصهم

احسن ما يستدل به على مراتبهم وكذا روى ابو داود في كتاب السنن
باسناده عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نقول في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وروى ايضا عن ابن عمر
رضي الله عنهما انه قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة
النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وروى ابو داود
ايضا عن محمد بن الحنفية انه قال قلت لابي اي الناس خير بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال ثم عمر ثم خشيت ان اقول
ثم من فيقول عثمان فقلت انت يا ابت قال ما انا الا رجل من المسلمين

وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين

وقد وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب ليلة التاسع والعشرين من شهر رمضان
المبارك من سنة تسعين وتسعمائة بعون الله وحسن توفيقه على يد كاتبه الفقير الى الله تعالى
عثمان بن حاجي محمد الدروي الحنفي عفا الله له ولوالديه ولجميع المسلمين والمسلمات بالمدرسة
المعينية بدهلي المحروسة نعم الله واقفها ولسائر المسلمين والحمد لله وصلى الله على سيدنا
محمد واله وصحبه اجمعين

المسمى بالهادي في
اصول الدين للامام
العالم العلامة جلال
الدين عمر بن محمد بن
عمر الخبازي
قدس الله روحه
ونور ضريحه